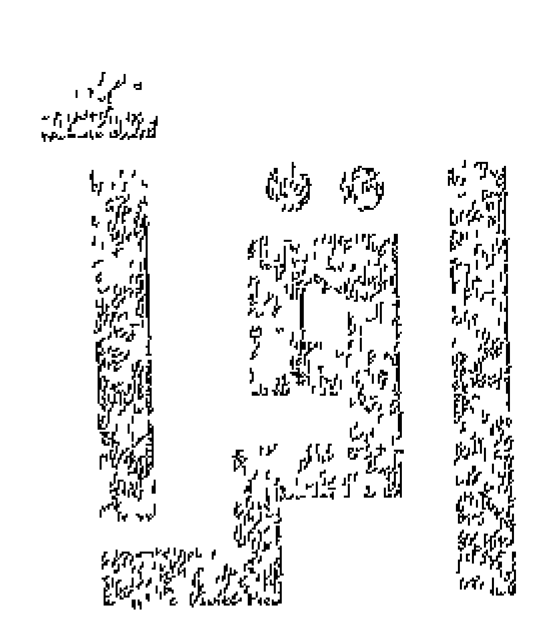
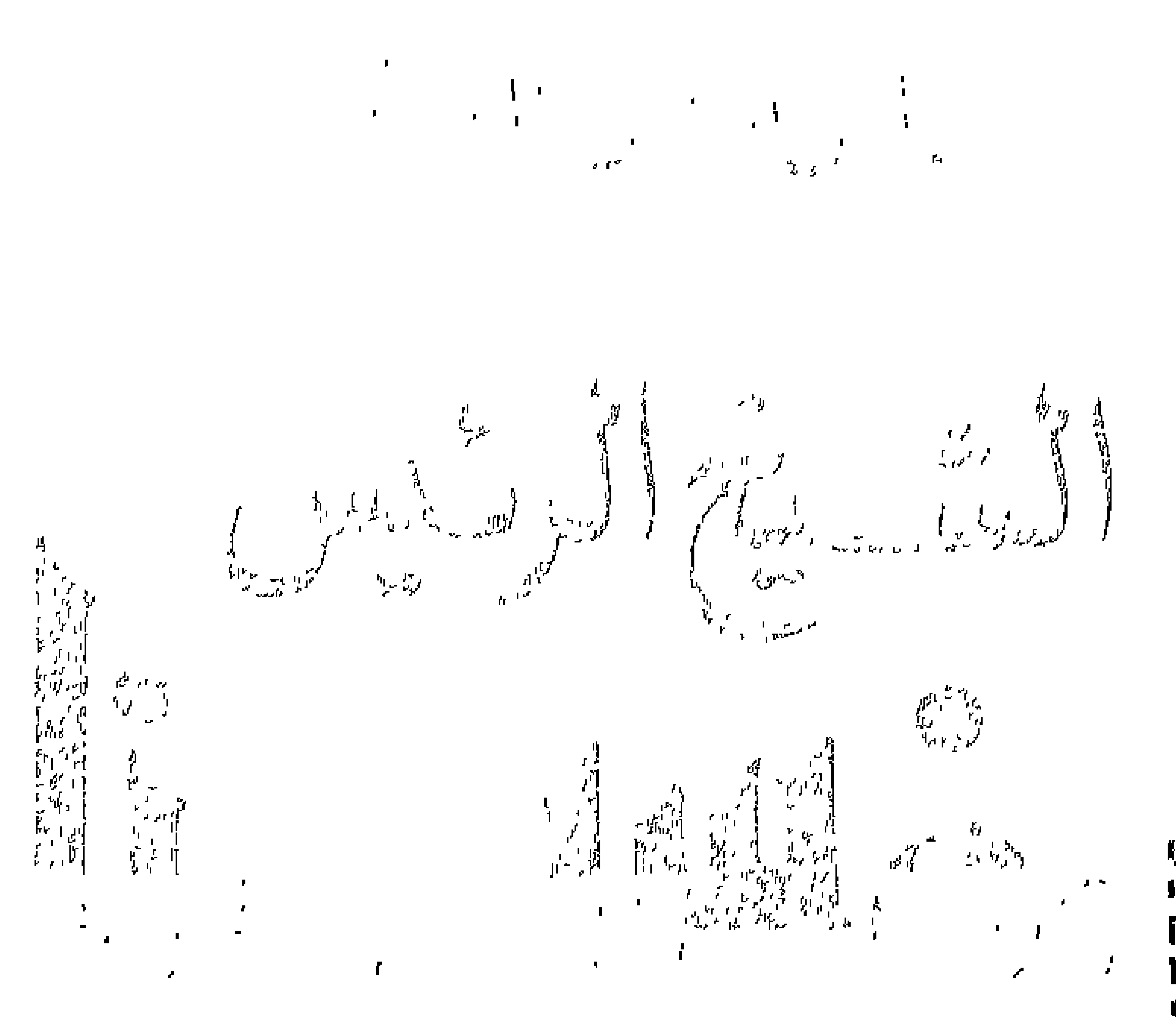
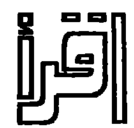
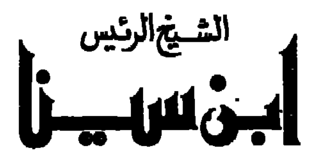

اقرأ


الشيخ الرئيس


اقرأ


الشيخ الرئيس
ابن سينا

عباس محمود العقاد

الشيخ الرئيس



الطبعة الثالثة



دار المعارف

الدولة والفلسفة

نشأ ابن سينا فى ظل الدولة السامانية بخراسان .

وكانت خراسان وأقاليم فارس جميعاً فى ذلك العصر مستقلة عن الخليفة العباسى ببغـداد ، يحكمها الأمراء المتغلبون عليها ولا يدينون لخليفة بنى العباس بغير الخطبة باسمه على المنابر فى صلوات الجمع والأعياد .

ولم تكن خطبتهم له عن إيمان بحقه فى ولاية الأمر . لأنهم كانوا — أو كان أكثرهم على الأقل — يؤمنون بحق العلويين ويتشيعون لأئمتهم المستورين ، وإنما يخطبون لخلفاء العباسيين لأنهم أضعف شأناً من أن يجمعوا سلطان الحكم الفعلى إلى سلطان الخلافة الإسمية ، بعد أن تفرد الأمراء بالحكم فى جميع الأقاليم .

ومن أمثلة ذلك أن أحمد بن بويه عاهد المستكفى على تقسيم الأمر بينهما فيعترف للمستكفى بلقب الخلافة ويعترف المستكفى له بلقب السلطان . ثم استكثر الخلافة على المستكفى فهم

بانتزاعها من العباسيين و إسنادها إلى العلويين ، فقال له بعض الدهاة من خاصة صحبه : « إنك مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه . ولكنك إذا أقمت علويا فى الخلافة كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته . فلو أمرهم بقتلك لاستحلوا دمك وقتلوك ... »

ولما تولى الطاهريون أمر خراسان من قبل المأمون فى إبان مجد الدولة العباسية كانت مصالحهم مع العباسيين وقلوبهم مع العلويين ، ويقال إنهم كانوا ينهزمون عمداً إذا حاربوا دعاة العلويين كما فعل سليمان بن عبد الله بن طاهر حين حارب الحسن ابن زيد فى طبرستان ، فانهزم اختياراً ليحتسب دماء الفاطميين.

وقد نشأت الدولة السامانية فى ظل الدولة الطاهرية ، لأن طاهر بن الحسين هو الذى ثبت نصر بن أحمد بن أسعد بن سامان على ولاية سمرقند ، ثم عقد له المعتمد العباسى على ما وراء النهر ، فابتدأت به الإماره السامانية التى ولد ابن سينا فى ظلها بعد نيف ومائة سنة من نشأتها .

وقد كان الأمراء السامانيون يقاتلون العلويين فى طبرستان

وما جاورها كما كان يقاتلهم أبناء طاهر وأبناء بويه فى بعض المواقف السياسية ، ولكنهم ومن عاصرهم من أمراء فارس كانوا يعلمون أن رعاياهم يدينون بالولاء للعلويين ويرحبون بالدعوة العلوية فى كل مكان ، ولا سيما وراء النهر وخراسان ، ولا تمنعهم كراهة الغلاة من الباطنية أن يصمدوا على ذلك الولاء .

ومتى ذكرت الدعوة العلوية فقد ذكرت معها مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف وكل دراسة يستعان بها على إنكار الظاهر المكشوف وتعزيز الباطن المستور . إذ كان العلويون من أنصار التجديد لأنهم خصوم السلطان القائم والحالة الواقعة ، وكانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبكت على الخصوص بمسألة الخلافة والملك والإمامة . فأصبح الإمام الحق شيئاً والسلطان الغاصب شيئاً آخر ، وليس من محض المصادفات أن الفارابى كتب فيما بين القرن الثانى والقرن الثالث يصف الإمام الصالح على سنة الفلاسفة فيجعله من الأتقياء المعرضين عن المادة المقبلين على لذات الأرواح ، ويقرن ذلك بما ينبغى له من قوة العارضة ونفاذ الفطنة ومضاء العزيمة ومناقب العدل والعفة والفضيلة . فإن الفارابى قد نشأ فيما وراء النهر حيث

استفحلت الدعوة العلوية ، وحضر الخلافة العباسية وهى شبح هزيل يؤذن بالزوال .

والذى أجمله الفارابى فى كلامه على فضلاء الأئمة قد فصلته رسائل إخوان الصفاء ورجعت به إلى نواميس الطبيعـة فى المعادن والحيوان والنبات .

ورسائل الإخوان صريحة فى الدعوة إلى آل البيت حيث تقول : « اعلم ياأخى بأنا قد عملنا إحدى وخمسين رسالة فى فنون الآداب وغرائب العلوم وطرائف الحكم كل واحدة منها شبه المدخل والمقدمات والأنموذج لكيما إذا نظر فيها إخواننا وسمع قراءتها أهل شيعتنا وفهموا بعض معانيها وعرفوا حقيقة ما هو مقرون بها من تفضيل أهل بيت النبى لأنهم خزان علم الله ووارثوا علم النبوات تبين لهم تصديق ما يعتقدون فيهم من العلم والمعرفة »

فانتشار المباحث الفلسفية لا يسـتغرب على الخصوص فى عصر ابن سينا وفيما وراء النهر وخراسان . لأن الدعوة العلوية كانت على أقواها فى تلك الأطراف النائية ، ولأن الفلسفة لغة عقلية فى كل مكان أو زمان . أما فى تلك الأطراف النائية

فقد كانت فى ذلك الزمن مطلباً يستمد القوة من قوة الأشواق العقلية وقوة المساعى السياسية وقوة الإيمان بالدين ، وهى هناك على مقربة من الهند ومهد المانوية حيث آمن الناس قديماً بحلول الروح الإلهى فى أجساد البشر وآمنوا بتناسخ الأرواح وقداسة النساك والزهاد فلا يستغربون ما ينسب إلى الأمام دون ذلك من الصفات أو من الأسرار والكرامات .

***

ومن الملاحظات التى لا تفوت المؤرخ فى هذا الصدد أن كبار الفلاسفة المشرقيين جميعاً كانوا من أنصار الشيعة ، وهم الكندى والفارابى وابن سينا . فقد كان جد الكندى — الأشعث ابن قيس — ممن قاتلوا مع على وشهدوا معه معركة صفين ، وكانت كندة كلها من خصوم الأمويين وشيعة الهاشميين ، وكان آباء الكندى ممن خرجوا على الدولة الأموية وجُردوا من مناصبها ولبثوا مغضوبا عليهم فى زمانها . أما الفارابى فقد جمع بين التشيع والتصوف وأوى إلى دولة بنى حمدان المتعصبة لآل البيت ، وحسبك من تشيع ابن سينا نشأته بين الإسماعليين واسمه الذى

يدل على نسب عريق في نصرة آل على وهو: أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على . . .

بل كان البيت الذى ولد فيه ابن سينا مركزاً من مراكز الدعوة الاسماعيلية والمباحث الفلسفية ، ولم يكن قصاراهم منها الإيمان بها وكفى . قال فيما رواه عنه تلميذه الجوزجانى : « وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ويعد من الإسماعيلية ، وقد سمعت منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى ... »

وقل أن ذكر فى ترجمة ابن سينا أمير أو وزير أو صاحب شأن إلا ذكر من شأنه أنه كان يقتنى مكتبة عامرة بأسفار العلم والحكمة، أو أنه كان من محبى هذه العلوم ، ويعنون بها علوم المنطق والنظر والدراسات الفكرية فيما وراء الطبيعة ، أو أنه كان يجلس فى يوم من الأيام للمناظرة والمساجلة ، أو أنه كان يفتح داره لمن يتوفر فيها على التأليف والتصنيف .

قال القفطى صاحب تاريخ الحكماء فى ترجمة الأسكندر الأفروديسى روايةً عن يحي بن عدى الفيلسوف : « إن شرح الإسكندر للسماع الطبيعى كله ولكتاب البرهان رأيتهما فى تركة

إبراهيم بن على عبد الله . . وعرضا بمائة دينار وعشرين ديناراً فمضيت لأحتال بالدنانير وعدت وأصبت القوم قد باعوا الشرحين فى جملة كتب على رجل خراسانى بثلاثة آلاف دينار... وكانت هذه الكتب تحمل فى الكم . . . »

فإذا كان « رجل خراسانى » يشترى لفافة من الورق بهذا الثمن الضخم لأنها شروح فلسفية فقد علمنا إذن كيف كان شأن الفلسفة بين النكرات فضلاً عن الأعلام فى خراسان .

***

بعض العباقرة ينبغون فى وطن من الأوطان أو فى عصر من العصور فيستغرب نبوغهم فيه . أما ابن سينا فلا يستغرب نبوغه فى عصره ولا فى وطنه ولا فى بيته ، بل الغريب أن يكون العصر والموطن والبيت على تلك الحالة ثم لا يظهر فيه نابغ فيلسوف .

سيرة ابن سينا

كان عبد الله بن الحسين بن على من أهل بلخ فى بلاد الأفغان عاملا للدولة السامانية ، وكان يتولى من قبلها التصرف بأعمال قرية « خرمتين » من ضياع بخارى ، وكانت إلى جوار

مركزه فى عمله قرية أفشنة ، فكان يزورها ويتعرف إلى بعض أهلها ، ومنها تزوج فتاة تسمى ستارة كما جاء فى ابن خلكان ، وفيها ولد لهما ابنهما «الحسين» الذى اشتهر بكنيته العليا «ابن سينا» وأصبح اسمه أشهر الأسماء بين فلاسفة الشرق وأطبائه ، ثم أصبح لقب الشيخ الرئيس علماً عليه لاينصرف إلى سواه .

ولد فى سنة ٣٧٠هـ (٩٨٠م) ، وانتقل مع آله فى السنة الخامسة من عمره إلى بخارى ، وكان أبوه من طائفة الاسماعيلية وهى يومئذ صاحبة مذهب فى الخلق والوجود وتفسير الشرائع بالظاهر من ألفاظها والباطن من معانيها ، فنشأ الحسين الصغير وهو يستمع إلى المناقشات الفلسفية والتأويلات الدينية فى «النفس» و «العقل» وأسرار الربوبية والنبوة ، وحفظ القرآن وهو دون العاشرة من عمره ؛ وتعلم اللغة على أبى بكر أحمد بن محمد البرقى الخوارزمى ، وتعلم الفقه على إسماعيل الزاهد . ومر ببخارى أبو عبد الله الناتلى الذى كان يعرف بالمتفلسف لاشتغاله بالمنطق والرياضة ، فاستنزله الوالد فى منزله عسى أن ينتفع الناشئ النجيب بعلمه . فقرأ عليه الحسين كتاب «إيساغوجى» فى المنطق لصاحبه ملك الصورى المشهور بفرفريوس ، وكتاب المجسطى فى علم الهيئة والجغرافية

لبطليموس الجغرافى ، وظهرت باكورة الفيلسوف فى أوائل صباه فإذا هو يناقش أستاذه فى حد «الجنس» خاصة وهو من الحدود التى دار عليها مذهبه الفلسفى وكان له فيها رأى فاصل بين أفلاطون وأرسطو ، وعلم الأستاذ أن تلميذه قد تلقى عنه كل ما هو قادر على إعطائه فاستأذن منصرفا إلى مطافه بالبلاد على سنة الدراويش المتفلسفين فى ذلك الزمان ، واستتم الفيلسوف الصغير كل ما وجده بين يديه من علوم الحكمة والمنطق والرياضة ، فبلغ فيها الغاية وهو فى الثامنة عشرة من عمره ، وكان فى أيام طلبه لا ينام ليلة بطولها ولا يلتفت بالنهار إلى عمل غير القراءة والتحصيل ، وربما غلبه النوم فإذا هو يحلم بتلك المسائل بأعيانها وتتضح له وجوهها فى منامه ، وهى حالة يعرفها الدارسون ولا تستغرب فى رأى العلم الحديث ، لأن الوعى الباطن يتنبه فى هذه الحالة فيتعاون العقلان ولا ينفرد العقل الظاهر بالتفكير .

ويعترف ابن سينا للفارابى بفضل كبير فى تحصيل المعارف الإلهية . فقال : « قرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس علىّ غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لى محفوظا وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ،

وأيست من نفسي وقلت هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه ، وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين ، وبيد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه على فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة من هذ العلم ، فقال لي : اشتر هذا مني فإنه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه . فاشتريته فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة ، ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته فانفتح على في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر قلب ، وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء، شكراً لله تعالى .. » . ولا يبعد أن ابن سينا اطلع على مراجع الفلسفة والحكمة في اللغة اليونانية وأنه تعلم هذه اللغة في صباه من بعض الدعاة ، وإن لم يبلغ هذا الظن مبلغ الخبر اليقين .

وكان من عادته إذا تحير في مسألة أن يتردد إلى الجامع ويصلي ويبتهل إلى « مبدع الكل » حتى ينفتح له مغلقها ويتيسر عسيرها . ولم يعهد منه أنه ضاق بمسألة من المسائل في غير الفلسفة الإلهية أو مباحث ما بعد الطبيعة . أما العلوم الأخرى فكان يجيدها ويزيد عليها وينقح ما احتاج إلى التنقيح منها ، واتفق

له وهو دون الخامسة عشرة أنه اطلع على بعض مراجع الطب فتعلق بها وعكف على قراءتها ، وقال : «إن علم الطب ليس من العلوم الصعبة » فكان يعتمد على نفسه فى درسه تارة ويراجع أبا سهل المسيحى وأبا منصور الحسن بن نوح على ما جاء فى بعض الروايات تارة أخرى . فلم يبلغ السابعة عشرة حتى ترامت شهرته بالتطبيب والتعليم فى الآفاق الشرقية ، وجاءه المنقطعون لهذا العلم يسألونه ويقرأون عليه ، وكان يعلمهم ويعالج المرضى حباً للخير والاستفادة بالعلم لا للتكسب وجمع الحطام ، وعالج الأمير نوح بن منصور وهو فى السابعة عشرة فشفاه وأصاب حيث أخطأ مشاهير الأطباء ، فاستدناه الأمير وأذن له فى الاطلاع على دار كتبه «وكانت ذات بيوت كثيرة ، فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض» فرأى من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط وظفر بفوائدها وعرف مرتبة كل رجل فى علمه .

وكانت طريقته فى الاطلاع — بعد أن تمكن من العلم — أن يتصفح ولا يتتبع حتى يمتحن قدرة المؤلف بأصعب الموضوعات فى الكتاب .

ولم يكن أعجب من سرعته فى التحصيل غير سرعته فى التدوين . فنى الثامنة عشرة ألف كتاب « المجموع » إجابة لرجاء بعض مريديه وأودعه خلاصة علوم عصره ما عدا الرياضيات ، وقال فى كهولته : « كنت يومذاك للعلم أحفظ ، ولـكنه اليوم معى أنضج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لى بعده شىء » .

أما سرعته فى التدوين والتأليف فمن أمثلتها كما روى تلميذه الأمين — الجوزجانى — الذى لازمه واستحثه على تأليف كتبه ونقل للخلف أصدق ما أثر عنه « إنه طلب منه إتمام كتاب الشفاء فاستحضر أبا غالب ، وطلب الـكاغد والمحبرة فأحضرهما ، وكتب الشيخ فى قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رؤوس المسائل ، وبقى فيه يومين . حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الـكاغد فـكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها ، فـكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ما خلا كتابى الحيوان والنبات » .

بل ربما ألف الكتب فى معضلات الفلسفة وهو مسافر كما صنع فى تأليف بعض فصول النجاة .

وتولى أعمالاً جليلة فى الدول الشرقية فلم تشغله عن شىء من مألوفه فى التحصيل أو الكتابة أو اللهو والسماع . فكان يصرف أعمال الدولة بالنهار ، ويجلس للتدريس والكتابة بالليل . . .
« فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهيئ مجلس الشراب بآلاته » ..

قال الجوزجانى : وكان الشيخ قوى القوى كلها ، وكانت قوة المجامعة فى قواه الشهوانية أقوى وأغلب ... فأثرت فى مزاجه ، وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه حتى صار أمره فى السنة التى حارب فيها علاء الدولة تاش فراش على باب الكرخ إلى أن أخذه قولنج — أى مرض فى الأمعاء الغلاظ — ولحرصه على برئه إشفاقاً من هزيمة يدفع إليها ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض حقن نفسه فى يوم واحد ثمانى كرات ، فتقرح بعض أمعائه ... »

وقد خوطب فى ذلك فقال : إنه يحب الحياة عريضة قصيرة ولا يحبها ضيقة طويلة !

***

وتمت لابن سينا هذه الأمنية — إن صح أن تسمى أمنية — لأنه مات فى نحو السادسة والخمسين بالسنين الشمسية ، وحفلت حياته بالحركة والعمل . كما حفلت باللهو والخطر . فلم تكن الحياة العريضة الحافلة مما يسره ويوافق مرامه فى جميع الأحوال، لأنه عاش فى عصر الانقسام والتنازع على الملك بين أمراء الأقاليم فى الرقعة الشرقية من الدولة العباسية ، وكانت شهرته بالطب وشهرته بالعلم تغريان الأمراء بتقريبه وتزيين مجالسهم باسمه وفضله . فدخل فى منازعاتهم ولحقه من تقلب أحوالهم ما أرادوه وتعمدوه وما لم يريدوه ولم يتعمدوه . فتعرض للقتل والسجن ونجا بنفسه غير مرة فى زى الفقهاء تارة وفى زى الدراويش تارة أخرى ، وكثرت رحلاته بين خراسان وأصفهان وهمدان والرى وجرجان، وكان بعض هذه الرحلات فى صحبة الأمراء والجند وهم يزحفون للقتال ، وبعضها فى خفية عن الأمراء والجند هربا مما يقصده به هؤلاء وهؤلاء ، وانعقدت له صلة وثيقة بجميع هؤلاء الأمراء ما عدا أمراء الدولة الغزنوية . لأنه أعرض عن دعوتهم وبغّضه فيهم أنهم جعلوا الدعوة إلى السنة ذريعة إلى البطش بأصحاب

المذاهب الأخرى ولا سيما الشيعة والمشتغلين بالفلسفة والرياضيات، ولعله لم يغفر لهم قسوتهم على أصدقائه من أمراء الدولة السامانية، فإنهم غدروا بهم وعذبوهم وقد كانوا لهم قبل ذلك من الخدم والأتباع، ولم يكن أحب إلى الأدباء والحكماء من أمراء آل سامان لعطفهم على الفن والأدب وتشجيعهم للتأليف والتحصيل ، وحسبهم عندهم أنهم رعاة الرازى والفردوسى وأصحاب سمرقند التى نشرت صناعة الورق فى بلاد المسلمين .

دالت الدولة السامانية هذه وابن سينا فى الثامنة عشرة ، ومات أبوه وهو فى الثانية والعشرين . فتقلب فى البلاد ولحق بشمس الدولة البويهى فى همدان وتقلد له الوزارة وأوشك أن يستقر فى جواره لولا أنه أغضب الجند من الديلم والترك فثاروا عليه واعتقلوه وهموا بقتله ، فأنقذه الأمير منهم وراح الوزير الطبيب يلوذ بالديار مستخفيا فى طلب الأمان حتى هدأت الفتنة وعاود المرض الأمير فبحث عنه واعتذر إليه واستبقاه لمداواة جسده ونفسه بطبه وعلمه و إيناسه .

ولما مات شمس الدولة برم الشيخ بالمقام فى همدان وتاق إلى اللحاق بعلاء الدولة بن كاكويه فى أصفهان ، واتهمه تاج الملك

بمراسلة علاء الدولة فاعتقله فى بعض القلاع أربعة أشهر... وفى ذلك يقول الشيخ وهو يدخل إلى معتقله :

دخولى باليقين كما تراه وكل الشك فى أمر الخروج

وفتح علاء الدولة همدان ثم رجع عنها فبقى الشيخ طليقا يدبر وسائل الخروج منها حتى سنحت له فرصة مؤاتية فخرج وأخوه وتلميذه وغلامان له فى زى الصوفية ، ورحب به علاء الدولة أجمل ترحيب ورفع مقامه فى مجلسه فكان أقرب المقربين إليه ، ولم يفرط فى صحبته على اتهام الناس إياه بالزندقة لتقريبه الفيلسوف وإصغائه إليه

وكان لحاق ابن سينا بعلاء الدولة وقد جاوز الأربعين واستوفى خبرته بالطبيعة الإنسانية وبالمعرفة الإنسانية ، فسكن إلى العمل ما وسعه السكون وأتم بعض كتبه الناقصة ، وتوفر على دراسة اللغة حتى علم من غوامضها وأسرارها ما غاب عن أساطينها فى زمانه ، وحفزه إلى ذلك كلمة سمعها من أبى منصور الجبائى فى مجلس علاء الدولة إذ خاض معه فى حديث اللغة فقال له الجبائى: « إنك فيلسوف وحكيم وأما كلامك فى اللغة فلا نرضاه » . فلم

يزل يدرس الكتب النادرة فى أسرار العربية حتى واجه الجبائى بعد سنوات بما أفحمه واستغلق عليه .

وطاب له المقام بعد طول الفزع والشتات، فطمع تلاميذ الشيخ ومريدوه فى عشرات من المراجع والموسوعات التى كان الشيخ يتحين أوقات الطمأنينة والفراغ ليمليها عليهم ويفسر من موضوعاتها ما استعجم عليهم . ولكنه كان قد لقى فى جسمه عنتاً من توالى المحن ومواجهة الأخطار ومنازعة الحساد وفرط الإجهاد والتماس التفريج عن النفس بالمتعة والشراب،فاشتدت به علة القولنج واعتراه الصرع حينا والصداع حينا ، واعتمد العلاج الحاسم السريع كلما أحس بالمرض لأنه لم يكن يصبر على طول العلاج .

وقد أصابته أزمة الداء وهو فى رحلة فنقل إلى أصفهان ، ولم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشى وحضر مجلس علاء الدولة « لكنه مع ذلك لا يتحفظ ويكثر التخليط فى أمر المجامعة . . . فكان ينتكس ويبرأ كل وقت ... ثم قصد علاء الدولة همذان فسار معه الشيخ فعاودته فى الطريق تلك العلة ... وعلم أن قوته قد سقطت وأنها لا تفى بدفع المرض ، فأهمل مداواة نفسه وأخذ

يقول : المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير . والآن فلا تنفع المعالجة »

ولعل الخطر الذى كان يلاحق الفيلسوف فى حياته يبدو لنا على أشده من شىء واحد : هو هذا الحرص على شهود مجلس الأمير وهو ينازع نفسه مخافة الوشاية والمكيدة فى غيابه ، وإنه يومئذ لعند أولى الأمراء بحسن ظنه والاطمئنان إليه . فلولا أنه لا أمان حيث كان لما خشى على مكانته ، إن لم نقل على حياته من غياب يوم أو أيام .

ولم يلبث أن غلبه المرض على الخوف والحذر فنفض يديه من الدنيا « واغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء ورد المظالم على من عرفه وأعتق مماليكه وجعل يختم كل ثلاثة أيام ختمة . ثم مات » ... ولعله لم يسلم من الوشاية فى مرض وفاته إن صح أنه مات محبوساً كما جاء فى بعض الروايات .

وكانت وفاته يوم الجمعة من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ، ولم يجاوز بحساب السنين الهجرية ثمانيا وخمسين .

ولم يلبث أن طرأ على سيرته ما طرأ على سير أمثاله من أفذاذ العبقريين الذين ذاعت شهرتهم فى حياتهم . فجللته القداسة

ورويت عنه الأعاجيب والكرامات، وأصبح ضريح الفيلسوف المتهم فى عقيدته مزاراً يطيف به المتبركون المتوسلون ، وخيل إليهم أن صاحب الضريح له غير جسد واحد أو أن الناس يتنازعون جسده فى كل مكان . فقيل أنه دفن بهمدان ، وقيل أنه دفن باصفهان ، وزعم بعض الأوربيين أنه دفن بالمغرب فى الأندلس بسعى ابن رشد وتدبيره ، وأعجب من ذلك ما ورد فى قصة طبعت بمصرعن سيرة «أبى على بن سينا وأخيه أبى الحارث» وجاء فيها أن الفيلسوف قد عمر إحدى وثمانين سنة ودفن بسمرقند وأنه لما شعر باقتراب الموت استنحت فى قالب من المرمر على شكل صورته وأعلم تلميذه جاماس الحكيم أن يخفى أمره إذا مات وليفعل ما يأمره به ... وفعل جاماس بالوصية وأخذ جثة ابن سينا ووضعها فى جرن من الرخام ... ولكن تلميذه تفكر أن ابن سينا إذا عاد إلى الحياة دام إلى القيامة وهو شهير فى العلوم فلم يبق لتلميذه اسم ولا رسم فالأولى تركه على هذه الحالة ثم كسر جاماس الزجاجة السابقة وأخفى الحمام وترك ابن سينا على حالته تلك وانطلق إلى سبيله ... أما صوت ابن سينا فكان يسمع والناس يتعجبون ... قال الراوى : إن الحمام المسمى ميزار

معمور إلى وقتنا هذا وقد كنت توجهت حين سياحتي إلى سمرقند وأتيت إلى الحمام فى وقت التجميد وأصغيت فسمعت صوته من داخل خلوة قليلاً قليلاً فاستمعت زمناً طويلاً فإذا تزاحمت الناس قل الصوت ... »

أما معجزات الرجل الصحيحة فأشهرها وألزمها للباحث فى فلسفته وأدلها على علمه كتاب الشفاء فى الإلهيات والطبيعيات وكتاب النجاة وهو مختصر الشفاء ويقال إنه تركه ناقصاً فأتمه تلميذه الجوزجانى الذى سبقت الإشارة إليه ، وكتاب منطق المشرقيين ويرجح أنه جزء من الكتاب المسمى بالحكمة المشرقية وأثبته الجوزجانى وابن طفيل وابن رشيد تارة باسم الحكمة المشرقية وتارة باسم الفلسفة المشرقية ، وكان الشيخ الرئيس يريد أن يختص به العلية ويقول عنه: « إننا ما جمعناه لنظهره إلا لأنفسنا والذين يقومون منا مقام أنفسنا » وينقض به بعض آراء المشائين التى ألفها « متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم » ولكن الكتاب لا يوجد تاماً . وما طبع منه بمصر مقصور على المنطق وهو كاف فى الدلالة على منحاه .

ومن ألزم الكتب لمن يدرس ابن سينا كتاب «الإشارات»

وهو قسمان قسم فى المنطق وقسم فى الإلهيات ، وقد يستغنى به من يطلب الإلمام دون التطويل .

وله غير ذلك عجالات وقصص ورسائل كثيرة فى أغراض شتى من الحكمة والفقة والرياضيات والتصوف والأدب ، طبع الكثير منها ولا يزال بعضها مخطوطاً فى المكتبات الشرقيـة والأوربية ، وأشهرها جميعاً قصة الطير وقصة حى بن يقظان ، وقصيدة النفس ورسالة فى القضاء والقدر ، وفى المبدأ والمعاد ، وفى الأخلاق ، وفى القوى الإنسانية وإدراكاتها ، وفى الأجرام العلوية ، وفى الحدود ، وفى إثبات النبوات وتأويل الرموز ، وفى العشق ، وفى الزيارة ، وفى وقوف الأرض بالفضاء ، وليس من العسير الحصـــول على المطبوع من هذه الرسائل والقصص والعجالات .

***

أما فى الطب فكتاب القانون هو عمدة المعارف الطبية التى علمها ابن سينا لمريديه ، وكانت له ملحقات فى تجاربه ومعالجاته نوى أن يثبتها فيه فضاعت فيما ضاع من أوراقه بين غارات الجيوش ورحلات الفرار . وقد جرى أمر هذا الكتاب على سنة

المبالغة بين الدهماء والخاصة على السواء . فأما الدهماء فقد رأينا كيف اعتقدوا القدرة فى ابن سينا على إحياء الجسوم بعد موتها وأما الخاصة فقد جعلوه مرجع الطب أربعة قرون فى الجامعات الأوربية ، وقال فيه ابن زهر الطبيب الأندلسى إنه لا يساوى الورق الأبيض الذى كتب عليه . ومقطع الحق بين هذه المبالغات أنه كتاب لم يكن فى زمانه ما هو خير منه وأجدى فى شئون الطب والعلاج .

* * *

وقد أفاد ابن سينا بصلاته الشخصية كما أفاد بالتأليف والتصنيف، فاتصل به البيرونى الذى قال فيه الأستاذ « ساخاو » الألمانى: إنه أكبر عقل ظهر فى تاريخ بنى الإنسان، وكان يسأله سؤال المستفيد — وإن تنكر له فيما بعد — وهو أكبر منه سناً وله ذلك الشأن الذى تدل عليه تلك الشهادة من المتأخرين . واتصل به أبو سعيد بن أبى الخير إمام المتصوفة فى زمانه وسأله كذلك سؤال المستفيد قبل أن تقع بينهما الجفوة لاختلاف النزعة والمزاج، ولقيه ابن مسكويه الفيلسوف الأخلاقى المشهور، وتتلمذ له أبو عبيد الجوزجانى وأبو القاسم الكرمانى وأبو عبدالله المعصومى

وأبو الحسن بن طاهر بن زيلة و بهمنيار بن المرزبان ، وعده عمر الخيام من أساتذته وهو من أبناء الجيل اللاحق بجيله ... وكلهم من أصحاب النظر في الحكمة والطبيعيات والرياضيات ، و بقي منهم من بقي على ولائه ولكنه ابتلي في أكثرهم كما يبتلى كل متفوق مناضل محسود .

وكان المعجبون به على الجملة أكثر من محبيه ، لأنه رزق أسباب الحسد من جميع نواحيه . فكان رجلا عظيم الذكاء عظيم الشهرة عظيم الاعتداد بالنفس عظيم النشاط ، ممتلئاً بالحياة ، لا حيلة له في اجتناب مراتب الرفعة لأنه طبيب مشهور وفيلسوف مشهور ، فلو تركه الأمراء والرؤساء لما تركوه . ومن كان هذا شأنه في عصور المنازعات فلامناص له من أن ينازع الناس و ينازعوه ، فقد أعدته جبلته وجبلة زمانه للمغالبة والمصاولة فوقرت له هذه الصفة في نفوس الناس من حيث يشعرون ومن حيث لا يشعرون : سمع كلمة من نظير يتعالى عليه باللغة فلم يهدأ حتى غلبه فيها ، واحترقت المكتبة السامانية فوقع في روع أهل بخارى أنه أحرقها لينفرد بما علمه منها ولا يدانيه أحد بمثل علومه ، وما زال ديدن الناس مع من يحسون منهم المغالبة أن يعاملوهم بقول القائل « اصرعه قبل أن

يصرعك » أو « تغدّ به قبل أن يجعلك عشاءه » .. . فلا جرم وقع فى خاطر غلمانه أن يهلكوه قبل أن يهلكهم، لأنهم خانوه !

قال بعض حاسديه يشمت به بعد وفاته :

رأيت ابن سينا يعادى الرجا ل و بالحبس مات أخس الممات

فلم يشف ما ناله بالشفا ء ولم ينج من موته بالنجاة

يريد أنه مات « بداء الحبس » يعنى القولنج ، أو يريد أنه مات محبوساً كما قيل فى بعض الروايات ، ولا حيلة لابن سينا فى معاداة الرجال فإنه لو سالمهم لحاربوه ، ولو نسى أنه أسد لما نسوا أنهم كلاب كما قال ناقد غربى امتحن ببعض ما امتحن به الشيخ الرئيس .

مشكلات الفلسفة

قبل أن نلم بآراء ابن سينا فى مشكلات الفلسفة يستدعينا المقام أن نلم بتلك المشكلات ثم نلم بالتفسيرات التى حُلت بها فى مذاهب المتقدمين عليه .

ونقول « المتقدمين عليه » ونعنى بهم أولئك الذين سبقوا ابن سينا إلى مثل موضوعاته وكان لهم أثر فى تفكيره واعتقاده ،

لأن مذاهب الفلاسفة جميعاً أكثر من أن يحيط بها الإحصاء في مجالة واحدة ، ولو من قبيل الإجمال .

ففي العالم من المذاهب الفلسفية بقدر من نبغ من الفلاسفة ... ولكنها تنقسم عادة إلى قسمين شاملين وهما : قسم الفلسفة المادية وهي التي يرى أصحابها أن مادة العالم في غنى عمن يدبرها من خارجها ، وقسم الفلسفة الإلهية وهي التي يرى أصحابها أن المادة لا تستغنى عن قدرة عاقلة « غير مادية » تستمد منها حركتها .

وأشد المذاهب المادية إمعاناً في مناقضة الفلسفة الإلهية هو مذهب المادية الثنائية Dialectical Materialism الذي يتلخص في أن المادة قديمة متحركة بذاتها مشتملة على العناصر التي تنشئ منها الحياة والعقل حسب الطبيعة المستكنة فيها ... ومن قوانينها اجتماع الأضداد فيها ربما يتغلب ضد منها على ضده بغير انقطاع لهذه المغالبة الدائمة ، وأن الصفة « الكمية » فيها تتحول إلى الصفة « الكيفية » فتنشأ الحياة كما ينشأ العقل من هذا التحول . إما على التدريج وإما طفرة كما تظهر بعض أنواع النبات من الأنواع الأخرى ، فلا توجد « كيفية » إلا وهي نتيجة التغير في الكمية ، ولا توجد حالة قط إلا وهي تنطوي

على ما يناقضها ، فلا تبلغ تمامها إلا ظهر منها النقيض الذى تنطوى عليه . وهذا عندهم هو تفسير ظهور الحياة من المادة العمياء التى لا تشبهها ، وهو كذلك تفسير ظهور العقل فى الحياة كلما تطورت فيها الكميات والكيفيات على النحو المتقدم . أى نحو الانتقال بين الضد والضد والتحول من صفات الكمية إلى صفات الكيفية.

ومن تعبيراتهم المجازية أن للقوة المادية « عمقاً » يتجلى فى هذه الخصائص العقلية والمعنوية التى تقترن بالحياة . وهم يؤمنون بالدور الدائم فى المادة الأولية ، فيقول انجلز Engels من أساطين هذا المذهب : إن المادة تتحرك فى دورات أبدية تستتم كل دورة منها مداها فى دهر من الزمان تلوح السنة الأرضية إلى جانبه كأنها عدم : دورة تلوح فيها فترة التطور الأعلى ونعنى بها فترة الحياة العضوية التى يتوجها الوعى الذاتى شيئاً صغيراً بالقياس إلى تاريخ الحياة وتاريخ الوعى نفسه : دورة تكون فيها كل هيئة خاصة من هيئات المادة سواء كانت شمساً أو سديماً أو كانت حيواناً أو نوعاً من أنواع الحيوان ، أو كانت تركيباً كيمياً أو انحلالاً كيمياً — أبداً فى تحول وانتقال : دورة لا يدوم فيها إلا المادة المتغيرة أبداً و إلا ناموس التغير الأبدى والحركة الأبدية...

ومهما تتكرر هذه الدورة ويبلغ من قسوة تكرارها فى الزمان والمكان ، أو مهما تطلع فيها من شموس وأرضين ثم تغرب بعد حين ، أو مهما يطل الانتظار قبل أن تبرز هنا أو هناك منظومة شمسية أو كوكب تتهيأ عليه البيئة للحياة العضوية ، ومهما ينشأ أو ينقرض من الخلائق قبل أن تنجم بينها أحياء تفكر بأدمغتها وتجد لها ملاذاً يسمح لها بالحياة ولو إلى فترة وجيزة ، فإننا مع هذا لعلى يقين أن المادة فى كل تغيراتها تظل أبداً واحدة وأبداً كما هى ، وإنها لن تفقد صفة من صفاتها ، وأن تلك الضرورة الحديدية التى تقضى بزوال أرفع زهرات المادة — وهى القوة المفكرة — هى بعينها تقضى بميلادها كرة أخرى فى زمان آخر..»

***

ولسنا هنا فى صدد الرد على المادية الثنائية أو المذاهب المادية على اختلافها ، ولكننا نتكلم عن فيلسوف « إلهى » من غير الماديين ، فعلينا أن نجمل موقف الفلسفة الالهية من أمثال هذه الآراء .

فالإلهيون الأقدمون يقولون بأن الحركة الأزلية مستحيلة . لأن الحركه هى الانتقال من مكان إلى مكان أو من حالة إلى

حالة . فقبل الحركة توجد الحالة أو توجد المكان . وليس قبل الأزل سابق يسبقه فى المكان أو الزمان . وإذا قيل إن المكان سابق للحركة الأولى فكأنما نقول إن المكان زمان قبل الزمان.

ويرد على المادية الثنائية فى مسألة الأضداد بأنها قد جعلت المشكلة حلا وسكتت على ذلك ، وهو خلف لا يعقل السكوت عليه. إذ ما هى المشكلة فى رأى العقل وفى التعليلات الفلسفية ؟ هى التناقض وقيام الأضداد ! وأين هى المشكلة إذا كان التناقض هو الحل المقبول ؟

ويرد عليهم بأن الثنائية مفهومة حين يتقابل العقل والمادة أو تتقابل الروح والمادة . أما أن تكون مادة ومضادة لمادة فى طبيعتها فهذا هو موضع العجب لا موضع التفسير .

وعلى الماديين الثنائيين أن ينتظروا سؤالا لا بد له من جواب وهو: لماذا قدروا أن الحياة والقوة الفكرية تظهران في الوقت الذى ظهرتا فيه ؟

إن المسألة ليست بمسألة مقدار من السنين أو الدورات . يقال مثلا إن عشرة آلاف سنة لا تكفى فتكفى عشرون ألف سنة . أو أن عشرين ألفا لا تكفى فلا بد من ضعفها أو ضعفيها ، أو أن

مائة ألف سنة لا تكفي فلا بد من مليون سنة أو مليونين أو أكثر من ذلك بما يقاس أو لا يقاس . فإن عـدد السنين والدورات منذ الأزل إلى وقت ظهور الحياة لا يدخل في إحصاء ولا يقبل الإحصاء .

فالمسألة إذن ليست مسألة مقدار من السنين والدورات ، ولـكنها مسألة خاصة في طبيعة المادة متأصلة فيها منذ كانت من أزل الآزال . فكيف نسمي هذه الخاصة التي لا تسمح بظهور الحياة أو العقل مثلاً إلا في سنة كذا ألف قبل الميلاد ؟

ولماذا كل هذا الهروب من تقرير وجود العقل قبل المادة إذا كان تقرير وجود المادة قبل العقل يصل بنا إلى هذه الاحالات ويلجئنا في أول خطوة إلى التسليم بالأضداد ؟

وكيف تكون المادة قوة عمياء منذ الأزل ثم يطرد التقدم فيها من هذه الحركة العمياء إلى حركة النبات ثم حركة الحيوان ثم حركة العقل في الحيوان عند بلوغه مرتبة الإنسان ؟ أيسمى هذا تقدما مطرداً بغير هداية في عقل سابق ؟ أم ننكر أنه تقدم مطرد لنهرب من القول بسبق العقل والحياة ؟

إن فاقد الشيء لا يعطيه كما قال الأولون . وقد كانت شفاعة

الماديين الثنائيين إذا انكروا العقل الخالق أن يقفوا عند المحسوسات وأن يحلوا المشكلات التي لا يحلها العقليون والإلهيون . أما أن يجعلوا المشكلة حلا وأن يستبيحوا لأنفسهم مجاوزة المحسوسات ليقولوا بالدورات الأبدية والفروض المستغربة فذلك غير مفهوم إلا على وجه واحد . وهو أن الفرض المهبوط كلما أمكن الهبوط . والقول بالمادة أهبط من القول بالعقل ... فلنقل إذن بالمادة ولو تطوحنا فى المغيبات التى لا يقوم عليها دليل وبدأنا الحل بالأضداد التى هى نهاية الاشكال .

* * *

والفلسفة الإلهية لا تخلو من المشكلات العويصة التى يكثر الخلاف بين الفلاسفة على عرضها وتفصيل حلولها وتأويلاتها . ولكن الفرق بين الفلسفة الإلهية والفلسفة المادية فى هذا أن الفلسفة الإلهية لم تغلق الباب ولم تختم الإشكال بإقرار الإشكال ، وتركت الباب مفتوحاً لمن يبتغى الوصول من طريق التأمل أو طريق الرياضة الروحية أو طريق الاستشراف للكشف والالهام.

أما هذه المشكلات فيمكن تلخيصها فى هذه المسائل الأربع وهى :

(١) وجود العالم
(٢) وجود النفس
(٣) وجود الشر
(٤) حرية الإنسان

فيسألون : كيف وجد العالم ؟ هل وجد بعد أن لم يكن ؟ وبعبارة أخرى : هل هو حادث من العدم ؟

فإذا كان حادثاً من العدم فأين محل العدم مع وجود الله جل وعلا وهو كلىُّ الوجود ؟

وهل الإرادة الإلهية التى قضت باحداثه حادثة أو قديمة ؟ إن الله قديم لا يتغير فليس يجوز فى حقه حدوث الإرادة . لأن حدوثها إنما يكون لما هو أفضل أو لما هو مفضول ، وكلاهما ممتنع بالنسبة إلى الله .

ثم يبحثون فى القدرة الإلهية ومعنى اتصاف الله بالقادر على كل شىء . . فهل القدرة على كل شىء معناها القدرة على المستحيل ؟ إذن يكون المستحيل والممكن شيئاً واحداً فى العقل وهما مختلفان . . أم تكون القدرة غير متعلقة بالمستحيل ؟ إذن يسأل السائل : من أين جاءت الاستحالة ؟ أمن مشيئة الله أم من طبيعة الشىء ؟

فإن كانت من مشيئة الله فالذى يثبت الاستحالة يمحوها إذا شاء . وإن كانت من سبب آخر فكيف يتصور العقل شيئاً غير إرادة الله يمنع ويجيز فى المعقولات والموجودات ؟

تلك خلاصة وجيزة لمسألة العالم وحدوثه بإرادة الله واتصافه سبحانه وتعالى بالصفات التى تتجلى فى الخلق والمخلوقات .

أما « النفس » فهم يسألون عنها أهى جوهر مجرد أم جسد من الأجساد ؟

فإذا كانت جوهراً مجرداً فكيف تدير الجسد وأين تحل فيه بالعرض الذى هى منزهة عنه ؟ وان كانت جسداً فما الفرق بينها وبين الجسد الذى تحل فيه ؟ وهل تفنى كما تفنى الأجساد وتتعرض للتحلل والفساد كما تتعرض أجساد الأحياء وأجرام الجماد ؟

ويعودون إلى السؤال عن الجوهر المجرد : متى يدخل جسم الجنين ؟ وإلى أين مصيره بعد مفارقة جثمانه ؟ وهل نفس الولد قطعة من نفس الوالد أو كلتاهما مستقلة وجدت منذ القدم بلا تقديم ولا تأخير ؟

أما مسألة الشر ووجوده فى العالم فهم يسألون : كيف يوجد فى العالم ما يسمى شراً على اختلاف معانيه ؟

إذا قيل إن وجود العالم من وجود الله فوجود الله منزه عما يأباه ، وإذا قيل أن وجود العالم من العدم فالعدم ينعدم فيه الخير والشر على السواء ولايكون إذا كان إلا بارادة المريد :

فهل الشر موجود أو غير موجود ؟

وأناس آخرون يعرضون المسألة على وجه آخر فيسألون : هل الشر صحيح أوغير صحيح ؟ وهل هو يوافق الخير أو هما نقيضان لا يتفقان ؟ وهل الأخيار كالأشرار إذا قلنا إن سر الخير وسر الشر لا يتناقضان ؟

أما مسألة الحرية الإنسانية فليست هى من محض المسائل الفلسفية التى تعضل على المفكرين الذين يقصرون البحث على موضوعها ولا يتجاوزونه إلى ما وراءه ، ولـكنها من مسائل الفلسفة الدينية الكبرى لأنها تربط بينها وبين حساب الإنسان على أعماله وما يستحقه فى الحياة الأخرى أو فى الحياة الدنيا من الثواب والعقاب .

فالثواب والعقاب مقرران فى جميع الأديان . ولهذا يسأل

الفلاسفة الدينيون ما نصيب الإنسان من الحرية فى أعماله ؟ هل هو هذا ال
حر فى عمل الخير والشر كما يريد ؟ وهل يكون حراً فى أعمال
الحياة من خُلقت له الحياة ؟ وإذا كان مسيرا فى أعماله كما هو مسير
فى وجوده فكيف يحيق به العقاب أو كيف يحق له الثواب ؟ يعد
إن العدل صفة من صفات الله سبحانه وتعالى . ومسألة الحرية لأنه أو
الإنسانية فى مذاهب الفلسفة الدينية هى مسألة التوفيق بين على الل
العدل الإلهى وبين الثواب والعقاب فى الدار الآخرة أو فى كلتا ول
الدارين . فى مسا
فيه آرا

***

تلك خلاصة سريعة لمشكلات الفلسفة الإلهية كما عرضنا أن سا
لابن سينا فى حياته وعرض لها فى كتبه وأقواله . وقد حل أفلاط
الفلاسفة الذين تقدموه وكان له فيها رأى مستقل عنهم فى الرو
بعض الحلول . ويطول بنا الشرح لو تناولنا حلولهم كلها فى التقديم على
لفلسفة ابن سينا وما استقل به عنهم من الآراء ، فإنما نجتزىء واحد
هنا بحلول الفلاسفة الذين كانت بينهم وبينه صلة وثيقة من التمهيد مختلفا
والتعليم ، وهم أفلاطون وأرسطو وأفلوطين والفارابى وبعض فرق إلى ع
الإسماعيلية وبعض المتفلسفة من قدماء الهند وفارس ، وسنتبع فى د

هذا الفصل بإجمال حلول هؤلاء الفلاسفة فى هذه المشكلات .

حلول الفلسفة

يعد أفلاطون أكبر الفلاسفة « الإلهيين » بين اليونان ، لأنه أول من وضع بينهم مذهباً مفصلا يجعل « الفكرة » مقدمة على المادة ، سابقة لها فى المرتبة وفى الزمان .

ولكنه على هذا ليس بأول الفلاسفة الذين عالجوا البحث فى مسألة الفكرة والمادة ، لأنه نبغ فى عالم الفلسفة بعد أن تقررت فيه آراء طاليس وفيثاغورس و بارمنيدس وهيرقليطس ؛ و بعد أن ساهم كل منهم بحصته فى محصول الحكمة الإلهية وورثها عنهم أفلاطون وتابعوه . فولد أفلاطون وطلاب الفلسفة يعرفون أن « الروح » موجود وأن المادة غشاء باطل لأنها تتغير ولا تستقر على حقيقة ثابتة ، وأن « المركب » يتغير ولا يبقى على حالة واحدة غير « الجوهر البسيط » ... وأن المادة والروح عنصران مختلفان ، وأن الجسد حجاب يحول بين العقل و بين الخلوص إلى عالم الكمال وهو عالم الروح ، وأن الدنيا بأسرها توجد وتزول فى دورات تتبعها دورات بغير انتهاء .

وهذا فضلا عما استفاده من أستاذه سقراط ورواه عنه فى كتبه ومحاوراته ، وهو طبقة واحدة تمثل لنا الفلسفة الإلهية كما وصلت إليه فى جيل الأستاذ والتلميذ .

وقد تصرف هؤلاء الفلاسفة الأسبقون فى الحكمة الإلهية بالرأى والاجتهاد ، ولكنهم أخذوا جميعاً من الديانات القديمة التى تلقاها اليونان مباشرةً من بين النهرين ومصر وفارس والهند ، أو اتصلوا بها من طريق الديانة « الأورفية » فى آسيا الصغرى ، وهى مزيج من ديانات الهند ومصر والمجوس . لأن الديانة الأورفية تشتمل على كل عنصر من عناصر العقائد التى لخصناها فى الأسطر السابقة ، ولا سيما الرياضة الروحية و بطلان المادة وتناسخ الأرواح ، ففيها جرثومة حية لكل رأى قال به طاليس و بارمنيدس وهيرقليطس ، ثم قال به بعدهم سقراط وأفلاطون .

ولا نرى فى زبدة المحصول كله ما هو أحق بالتنويه فى هذ الصدد من نتيجتين اثنتين : أولاهما الاعتقاد بقصور المادة وعجزها عن الاستقلال بالحركة ونسبة كل حركة فيها إلى مصدر غير مصدرها ، حتى قال « طاليس » بوجود روح فى المغناطيس

روا عنه فى كتبه لأنه يحرك الحديد . وثانيتهما الاعتقاد بالثنوية الروحيه والمادية
لإلهية كما وصلت فى الإنسان وفى الأرض والسماء . . . فإن هاتين النتيجتين
داخلتان فى كل فلسفة يونانية أو غير يونانية ، من ذلك العصر
الحكمة الإلهية إلى أحدث العصور .
الديانات القديمة وسنرى موضع هاتين النتيجتين فيما يلى من كل حل من حلول
، ومصر وفارس الحكماء للمشكلات الفلسفية كما نلخصها بعد ، وفى مقدمتها
ورفية » فى آسيا حلول أفلاطون .
والمجوس . لأن

أفلاطون

عناصر العقائد

الرياضة الروحية (١) العالم والله — ولا ننسى ونحن نلخص أقوال أفلاطون
ثومة حية لكل فى الله والعالم أن فكرة التوحيد كما نعرفها الآن فى عقائد الأديان
. ثم قال به بعد لم تكن معروفة على عهد ذلك الفيلسوف ، وأن العالم وحده كان
هو الواقع الماثل أمام الحس والعقل والخيال ، وكل ما عداه فهو
، بالتنويه فى هذا استخلاص وتفسير يجتهد فيه كل مجتهد بما يراه ، ولا يسلم فى
صور المادة وجزئيات اجتهاده من أثر العقائد الوثنية والكهانات الخرافية والتقديرات
با إلى مصدر العلمية التى كانت تحدق يومئذ بالمفكرين وغير المفكرين .
وح فى المغناطيس فليس لنا إذن أن ننتظر من أفلاطون فكرة واضحة عن

توحيد الله كما وصفته الأديان الكتابية بعد عصره ، وإنما كان بالأرباب ا
يتكلم عن الله تارة وعن الآلهة تارة أخرى . ولا يفرض وجود الكمال .
إله واحد يفوق هذه الآلهة جميعاً إلا من قبيل القياس العقلي الشوق إلى
الذي يقضي بتفضيل الأفضل فالأفضل ثم اجتماع الفضيلة العليا متسامية
في واحد لا يتعدد ، وهو إله الهة ورب الأرباب . وهي

واسم الله في اليونانية هو ثيوس Theos أوزيوس كما شاع وهي
في اللغات الأوربية . . . وتفسير أفلاطون للكلمة يدل على وهذه
إدراكه لفكرة الله في أصلها الأصيل . فهو يزعم أنها مأخوذة من يز بها
ثيو Theo بمعنى « أنا أجرى أو أتحرك » في اللغة اليونانية . للمقولة
فالمادة بحاجة إلى من يحركها ويعطيها الحياة وليست بحاجة إلى فكل
من يخلقها في نظر أفلاطون . وهي من ثم بحاجة إلى الله . أو محا

فالله هو محرك المادة ومخرجها إلى هذا النظام الذي نراه في المعاني ال
السماوات والأرضين . والله — لأنه عقل — لا يُوجد مادةً ومث
بل يوجد عقلا تستمد منه المادة الحركة والإدراك وتندفع به وهذه ا
في معارج الكمال . يابسة ،

والله خير محض فلا يصدر منه إلا الخير ، ولا يخلق إلا الخير ، الشجر
وإنما الشر الذي يقع في الكون من خلق الأرباب التي تسمى هي في

بالأرباب المخلوقة ، ومن نقص المادة وهى تحاول الارتفاع إلى مرتبة الكمال . أو إلى مرتبة العقل المجرد . لأن الله منعم جواد منحها الشوق إلى الكمال . فهى أبداً فى اشتياق إليه ، وهى أبداً صاعدة متسامية كلما اتجهت من التجسد إلى التجريد .

وهى بظواهرها باطلة متغيرة .

وهى بحقيقتها صحيحة خالدة .

وهذه « الحقيقة » هى لب لباب الفلسفة الأفلاطونية ، لأنه يميز بها على طريقته الخاصة بين موجودات الحس والموجودات « المعقولة » التى تتمثل للعقل ولا تتمثل للاحساس .

فكل ما يقع عليه الحس فهو فى رأى أفلاطون وهم باطل أو محاكاة للحقيقة الخفية ، أو محاولة لإبراز معنى من المعانى المستورة.

ومثال ذلك هذا الشجر الذى تراه : فهذه الشجرة مثمرة ، وهذه الشجرة ذابلة ، وهذه الشجرة خضراء ، وهذه الشجرة يابسة ، وهذه سامقة ، وهذه قاصرة ، وكل منها فيه نقص عن الشجرة المثالية التى لا نقص فيها . فأين هى هذه الشجرة المثالية ؟ هى فى عالم المعنى أو فى عالم العقل . وهى وحدها التى لها وجود

صحيح لا يعتريه التبدل ولا تصيبه عوارض الزمان ولا يزال قائماً في العلم الإلهي تحكيه الأشجار المحسوسة وتتبدل وتزول وهو منزه عن التبديل والزوال .

وهذه الحقائق المعنوية هي التي يسميها أفلاطون بالصحائح أو المثل وقد تعرف عند المناطقة بالكليات Universals وتقابلها الجزئيات Particulars وهي هذه الموجودات الباطلة في رأي أفلاطون .

ومن عادة أفلاطون أن يعزز آراءه بالأمثلة والأساطير التي تقربها إلى تلاميذه، فهو يضرب المثل للدنيا وحقائقها وموجوداتها بكهف يقيم فيه الناس وهم مقيدون يستقبلون فيه جداراً لا يتحولون عنه ، ووراءهم نار تعكس الظلال من خارج الكهف على ذلك الجدار . فالأشباح التي يرونها على الجدار هي هذه الموجودات أو هذه الجزئيات التي تحكي الحقيقة وليست هي بها ، و إن كانت تحكيها . . . أما الصور الصحيحة فلن يراها الناظر إلا إذا أطلق نفسه من قيود ذلك الكهف وخرج منه إلى النور . ومعنى ذلك أننا محبوسون في كهف الجسد لا نرى من الحقائق إلا أشباحها المحاكية لها، فإذا خلصنا من ذلك الحبس إلى عالم «العقل المجرد»

فهناك الحقائق الخالدة التى لا تتوقف على المكان ولا تمسها عوارض الزمان ، ولا يصيبها النقص والتبديل كما يصيب الأشباح المتراقصة على الجدار المطوىّ فى الظلمات .

والعقل المجرد الذى يدرك هذه الحقائق أرفع قدراً من الفهم الذى يدرك المعلومات الملابسة للأجساد ، فهما عقلان لا عقل واحد فى الإنسان ، أوهما نفسان إحداهما أقرب إلى التجريد ، والأخرى أقرب إلى التجسيم .

ولم تخف على أفلاطون نقائض هذا الرأى ومفارقات القول بوجود الصحائح المجردة بمعزل عن الأجسام المادية . فقد وجه إليها فى بعض محاوراته مناقضاتٍ لا تقل فى قوتها و إقناعها عن المناقضات التى هاجمه بها خصوم رأيه . ولكنه يرى أن الفكرة فى أساسها صحيحة كافية لتفسير العلاقة بين عالم العقل وعالم المادة، و إن تعذر تطبيقها فى جميع الأحوال . لأن المجردات لا تنحصر فى وعينا كما تنحصر فيه المحسوسات .

وليس فى مذهب أفلاطون أن الله خلق جميع هذه المحاولات المادية التى تتفاوت فى مراتب الخير والجمال . ولكنه يؤمن بأرواح وسطى بين الله والإنسان كأنها الملائكة فى الأديان الكتابية .

ويسميها الأرواح الصانعة Demiurges وينسب إليها التشبه بالإله الواحد الصمد فى خلق الخير والجمال، وهو يرى أن الأرواح تعمر الكواكب السيارة وتحركها فى أفلاكها المنتظمة ، وإنها تتوخى الدوران لأن الكون كله مستدير ، وإنما كان مستديراً لأن المتشابه خير من المتنافر أو الذى لا تتشابه أجزاؤه . والكرة المستديرة هى أوفى الأشكال بتشابه الأجزاء .

أما قدم العالم أو حدوثه فأفلاطون يقول بأن « الزمان » هو محاكاة للأبدية ، أو هو الأبدية التى تسمو إليها منزلة المخلوقات

فالله سرمدٌ منزه عن التحيز والأجل المحدود . لا أول له ولا آخر ، ولا مكان له ولا زمان . وهو — بكرمه وانعامه — قد شاء للمخلوقات أن تتشبه به فى صفات الكمال ، فأراد لها الدوام وأحب أن يعصمها من الدثور والفناء ، ولكنه لا يخلع عليها دوام « الأبدية » لأن دوام الأبدية صفته جل وعلا فهو لا يخلعها وهى لا تنتقل من المنعِم بها إلى المنعَم عليه . فأعطاها دوام الزمان لأنه أكمل دوام ترتقى إليه المخلوقات . وأبدع الفلك والزمان معا فشمل بهما جميع مخلوقاته . ومن هذا يظهر أن

المادة الأولى أو الهيولى كما يسميها الفلاسفة أقدم من الفلك وأقدم من الزمان .

(٢) وجود النفس

أما النفس فهى موجودة فى رأى أفلاطون كما تقدم: وجدت فى عالم العقل أو المعنى أو فى عالم الصحائح والمُثُل الذى أجملنا القول فيه . فهى تعرف الحقائق بالتذكر ولا يحجبها عنها إلا حجاب الجسد وضلال الحس والشهوة ، وهى خالدة لا تموت لأنها جوهر بسيط لا يتحلل كما يتحلل الجسد المركب . ولكنها تلابس المادة فى حياتها الجسدية ثم تفارقها إلى عليين لتعيش بين الأرباب والملائكة والأرواح . ومصيرها مقدور بمصير المادة التى تلابسها. فإن هبطت مع مادة الجسد صارت إلى جسم حيوان أو حشرة أو مخلوق حقير ، وإن ترفعت عن مادة الجسد صعدت إلى الرفيق الأعلى ، وعادت إلى عالم الخلد والكمال .

ويبدو من كلام أفلاطون عن النفس أو عن الروح أنها طراز ثالث من الموجودات بين طراز الموجودات المعقولة والموجودات المحسوسة . لأنها تشترك مع كليهما فى حياتها الجسدية . فتعقل ثم تعمل مع الجسم فى أداء الوظائف الحيوية

كالخوالج العليا والأحاسيس الرفيعة والشهوات الجثمانية . وقد يجعل أفلاطون لهذه الوظائف المختلفة أماكن مختلفة من بنية الإنسان . فالنفس العاقلة فى الدماغ ، والنفس الحاسة فى الصدر والنفس المشتهية فى الأحشاء . ولا يفهم من هذا أن النفس نفوس ثلاث أو أنها منقسمة إلى عناصر ثلاثة ، و إنما يستخلص منه أن النفس لا تعمل فى عالم المعقولات كما تعمل فى عالم المحسوسات والمشتهيات ، لأنها تلتق فى بعضها بقيود لا تلتق بها فى بعضها الآخر . فهو اختلاف فى القدرة على التجرد بغير عائق أو بعائق كبير أو صغير ، وليس بين هذا الرأى فى النفس و بين رأى البراهمة فيها فرق كبير .

(٣) وجود الشر

والشر فى الدنيا موجود ولكنه من ضرورات المادة فى قصورها ومحاولتها التى تشرئب بها إلى ما هو أكمل وأعلى . أما الله فلم يخلق إلا الخير ولا يصدر عنه إلا الخير ، وكأنما قصور المادة طبيعة فيها عند أفلاطون لأنها قاصرة بذاتها معارضة لما يحركها ويسمو بها على طبيعتها . وهنا يبدو من أقواله فى هذا الموضوع أن إرادة الله لا تبطل الضرورات ولكنها تقربها إلى الخير

والكمال بما تضفى عليها من عالم الحق والعدل والتنزيه . فإذا كان سبب الأمر من عالم العقل فالله يوحى إليه فيتلقى عنه وحيه ، وإذا كان سبب الأمر من عالم الضرورة أو عالم المادة فهو معارض للعقل ، ومنه العناد والشر والفساد

(٤) حرية الإنسان

وواضح من فحوى هذه الآراء أن أفلاطون لا يقرن بين مسألة العدل الإلهى ومسألة الحرية الإنسانية كما يفعل الباحثون فى مسألة القضاء والقدر من المؤمنين بالأديان الكتابية . لأنه لا يرى أن الله يظلم الإنسان بما يصيبه من ضرورات المادة ونقائض الأجساد . بل يعطيه الخير والجمال ويعينه على المادة الغليظة ويطهره بالغلبة على شهواتها ونزواتها وضروراتها ، ويهب له النفس المجردة لينتصر بها على النوازع المتلبسة بالتجسيم ونقائض الجسوم .

أرسطو

والمعروف عن أرسطو أنه تلميذ أفلاطون بل أكبر تلاميذه وأكبر فلاسفة اليونان وفلاسفة الزمن القديم غير مدافع . ويرى

بض المحدثين أنه نمط مقابل لنمط التفكير الأفلاطونى يتممه تار فا هى ه
يتم به تارة أخرى . وهو رأى صحيح إذا أردنا به التفرقة بين إنها ليس
قلة الأفكار الأرسطية وجملة الأفكار الأفلاطونية فى جمهرة قبلها
باحث والموضوعات . ولكنه إذا قصرناه على الفلسفة الإلهية أن الحركة
لا يبلغ هذا المبلغ من التقابل ولا سيما التقابل بين القطب ليست ح
متعارضين لأننا نستطيع أن نقول إن الفلسفة الإلهية عند أرسطو كائن ا
عند أستاذه موحدة الأساس موحدة الآفاق مع زيادة فى المنطق فالك
نقص فى الخيال والاعتقاد فى جانب التلميذ الكبير ، وتثبت الأن الأ
نا هذه المشابهة من المقارنة بين رأييهما فى العالم والروح ومسألتيا من
لشر ومسألة الحرية الإنسانية . إلى من ؛

(١) العالم لا بد أن

فأرسطو يرى كما يرى أفلاطون أن الهيولى لا تحتاج إلى ويد
وجد ولكنها تحتاج إلى محرك ترجع إليه أسباب جميع حركاتها حتى ي
إنها قديمة و إن كان إثبات قدمها بالبرهان غير مستطاع . بالجزئي
والمتحركات لا بد لها من محرك ، ولا بد لهذا المحرك من بالجزئيا
محرك غيره وهكذا إلى نهاية يستقر لديها العقل لأن العقل عقله ا
لا يستقر إلى الدور والتسلسل فى الأسباب الماضية . المطلق

فما هى هذه النهاية التى يحسن لديها الاستقرار ؟

إنها ليست حركة أخرى ، لأن الحركة الأخرى تستلزم حركة قبلها كما تقدم . فهى إذن شىء يحرك غيره ولا يتحرك . لأن الحركة تحوُّل بالكيفية أو تحوّل بالكمية أو تحول بالمكان... وليست حركة من هذه الحركات بالأمر الذى يجوز فى حق الكائن الأول أو العلة الأولى .

فالكائن الأول ينبغى عقلا أن يكون واحداً غير متجزئ لأن الأجزاء تسبق الكل المتجمع منها ، كاملاً لأنه لا ينتظر شيئاً من خارجه يستوفيه ، محضاً لا تشوبه مادة لأن المادة تفتقر إلى من يحركها ، قديماً بغير بداية أو نهاية لأن البدايات جميعاً لا بد أن تنتهى إليه .

ويستطرد أرسطو على هذا النحو فى تصور الحقيقة الإلهية حتى يزعم أن الكائن الأول — أو الله — غير عالم بالكليات والجزئيات . لأن العلم بالكلية يأتى بعد العلم بالجزئية ولأن العلم بالجزئيات يقع أجزاء على أوقات متفرقات ، ولكن علم الله هو عقله لنفسه . وهو السعادة العليا لأنه لا يعقل إذن إلا الكمال المطلق بغير حاجة إلى شىء يستوفيه من المعلومات ؛ ويقتضى

تسلسل التفكير على هـذا النحو عند أرسطو أن الله غير مريد لأن الإرادة اختيارٌ وطلبٌ ، ولأن الاختيار تردد والطلب فاقة وافتقار . . .

وهذا الكائن الأول هو العلة الأولى لحركة الهيولى ، ولكن لا يُفهم من هذا أنه أقدم من الهيولى بالزمان بل أقدم منها بالذات كما يكون السبق بين المعقولات . فالنتيجة العقلية تلى المقدمة ولكنها لا تُخلق بعدها فى الزمان . والعالم كله لا يُخلق فى زمان لأن الزمان لا يوجد قبل العالم ، ولو وجد قبل العالم لكان معنى ذلك أنه زمان قبل الزمان ، وإنما الزمان مقياس حركة العالم فهو والحركة مقترنان .

والله يحرك العالم لأنه غاية العالم وقبلته التى يسعى إليها وهذا يقتضينا شرح الأسباب فى مذهب أرسطو وهى أربعة : (١) مادة الشىء كالورق فى الكتاب ، و (٢) فاعل الشىء وهو مؤلف الكتاب و (٣) صورة الشىء وهى ماهية الكتاب التى تجعله كتاباً و بغيرها لا يطلق عليه اسم الكتاب ، و (٤) غاية الشىء وهى التى من أجلها يوضع الكتاب أو هى القراءة والتعليم والاطلاع .

والغاية عند أرسطو هى أهم هذه الأسباب و إن جاءت فى

النهاية ، والله هو علة الموجودات الأولى لأنه هو غايتها التى تسعى إليها وتنشدها وتشتاقها . وتتحرك فى هذا السبيل من الهيولى إلى الصور المترقية فى درجات الكمال .

فكل وجود فهو حركة .

وكل حركة فهى حركة إلى الله .

لأن الحركة عند أرسطو هى انتقال المادة من الهيولى إلى الصورة ، ولا يفهم من ذلك أن الهيولى توجد بغير صورة أو أن الصورة توجد بغير هيولى . بل يفهم منه أن الصورة تسفل فى المادة حتى تنزل إلى مرتبة الجمادات الخسيسة التى يخيل إلينا أنها لا صورة لها على الإطلاق ، و إن الصورة تعلو بالهيولى حتى ترتقى إلى مرتبة الكائنات التى يخيل إلينا أنها لا مادة لها على الإطلاق ، وربما كانت صورة شىء مادة لشىء آخر . فالخشب له صورة تميزه من صور الجمادات الأخرى ، ولكنه هو نفسه مادة لصورة التمثال .

وكلما ارتقت المادة فى الصورة اقتربت من الله ، لأن الله هو الصورة « المحض » التى لا تمتزج بها الهيولى بحال .

فالله لا يريد العالم .

بل العالم هو الذى يريد الله لأنه يحتاج إليه ويرتفع إلى الكمال كلما اقترب منه .

وكل متحرك إلى طلب الكمال فهو « عاقل » فينجذب إلى العقل الأول ويرتفع إليه بالشوق المكنون فيه . ولهذا لزم فى الكواكب أن تكون لها عقول .

ويجب أن نفهم الصورة كما يريدها أرسطو على معناها الصحيح. فليست صورة الإنسان مثلا هى الشكل الذى تعرضه لنا الصورة الشمسية ولا هى الشكل الذى يعرضه لنا التمثال المنحوت ولكنها هى كل تركيب الإنسان الذى يميزه من المادة أو يميزه من الموجودات الأخرى . أو هى « ماهيته » التى يصبح بها إنسانا وبغيرها يزول عنه وصف الإنسان .

وقد أنكر أرسطو « المثل » الأفلاطونية وإن كانت براهينه فى إنكارها ليست بأقوى من براهين أفلاطون صاحب الفكرة وشارحها ، وربما كان أقوى برهان لأرسطو فى هذا الصدد أن الشىء باختلاف أجناسه وتقسيماته يحتاج إلى أمثلة عليا متعددة لا إلى مثل واحد . فالمثل الأعلى للانسان الفيلسوف ماذا يكون ؟ أيكون حيوانا مثاليا أو إنسانا مثاليا أو فيلسوفا مثاليا أو مادة

مثالية إلى آخر المثاليات التي يحكيها ؟ وكيف يكون المثال معيناً أو قابلا للتعيين مع أنه عام لا يخصص بما يجعله مستقلا بكيانه ؟ ومع أن هذا هو الفرق بينه و بين الخاص المستقل بالكيان ؟ كيف يكون شيئاً مستقلا وهو مشابه لجميع الأشياء ؟

على أن أرسطو هرب من « المثل » الأفلاطونية ووقع فى « الصور » التى تستقل عن الهيولى ... فان « الصورة » لا تخلق الهيولى والهيولى لا تخلق الصورة ، بل كلاهما عنده موجود يلتقى بغيره فيتصورهما العقل بعد هذا الالتقاء ، وليس يخرجه من المشكلة وصفه « الهيولى » التى لا صورة لها ، بأنها موجودة بالقوة ووصفه الهيولى المصورة بأنها موجودة بالفعل . فانهما على كل حال موجودان غير معدومين .

وخلاصة مسألة العالم عند أرسطو أن الله أعطى « الهيولى » الحركة . فاستفادت الصورة ، ولا تزال الحركة ترتقى بالصورة فى معارج الكمال فتختفى الهيولى كلما برزت الصورة . وترتقى الصور كلما توارت فيها فوضى الهيولى أو المادة الأولى . حتى يوشك أن تكون صورة محضاً ولكنها لا تكونها . لأن الصورة المحض هى الله الواحد المتفرد بالكمال . ولهذا يستغنى عن الحركة

ويقال فيه إنه المحرك الذى لا يتحرك ، لأنه لا يطلب بالحركة صورة أعلى . فإن له المثل الأعلى .

ومن اللازم أن نذكر هنا أن أرسطو يستلزم وجود «جواهر» أخرى غير الله تحرك غيرها ولا تتحرك ، لأن الحركات أكثر من الأجسام المتحركة ، فلا بد أن ننتهى بحساب الفلك كما كانوا يفهمونه إلى محركات ثابتة فى الفلك الأعلى ، وهو يعتمد فى هذا القول على الفلكيين المعتبرين فى زمانه لأن علم الفلك أقرب العلوم إلى الفلسفة . إذ كان يبحث فى جواهر يتناولها الحس ولكنها لا تفنى . أما الرياضيون كعلماء الحساب والهندسة فليست فى علومهم جواهر يبحثون عنها ، ومن أقوال بعض الفلكيين — وهو يودكسس Eudoxus تبلغ الثوابت فى الفلك خمسة وخمسين ، ولكنها تنقص فى قول كاليباس Callipus إلى سبعة وأربعين . لأنه يضم بعض الأفلاك إلى بعض تلك الجواهر السماوية .

* * *

(٢) النفس

والنفس عند أرسطو جوهر أو صورة . لأن الصورة هى التى

تجعل للجسم «ماهيته» ، ولا ماهية للانسان بغير النفس الناطقة... فالنفس هى جوهر الإنسان أو هى صورة الإنسان التى يحسب بغيرها من الهيولى أو من الأجسام ذوات الصور الأخرى .

ولعلنا نسمى النفس باسمها الصحيح عند أرسطو إذا قلنا أنه يعنى بها القوة الحيوية ، لأنه يجعل للنبات نفساً . وللحيوان نفساً، ويقرن بين نفس الإنسان وجسده فيقول فى كتاب الروح : إن السؤال عن النفس والجسد هل هما واحد عبث كسؤال من يسأل : هل الشمع والشكل الذى يطبعه فيه القالب واحد . . . وقد سخر فى هذا الكتاب من فيثاغورس وتناسخ الأرواح لأن النفس والجسد فى رأيه لا ينفصلان . أو على الأقل جزء من النفس ملازم للجسد يهلك بهلاكه . . . و يبدو الترادف بين معنى النفس ومعنى القوة الحيوية من وظائف النفس الأربع التى يرتبها أرسطو من القوة الغذائية إلى القوة الحسية إلى القوة الارادية إلى القوة الذهنية وهى أرقاها وأقربها إلى التجريد .

وإذا تكلم عن الجوهر الخالد فى الإنسان « فالعقل » هو المعنى الذى يتبادر إلى الذهن من كلامه قبل النفس أو الروح .

فعنده مثلا أن الجواهر ثلاثة : جوهر محسوس هالك كالنبات والحيوان ، وجوهر محسوس غير هالك لأنه لا يتغير إلا بالحركة دون غيرها كالأجسام السماوية ، وجوهر ليس بمحسوس ولا بهالك كالنفس الناطقة فى الإنسان أو الجوهر العاقل فيه .

لكن هذا الجوهر العاقل فى الانسان لا تناط به « الفردية » لأنه عام فى جميع العقلاء . فالناس يختلفون أفراداً بالميول الجسدية فيحب هذا الفاكهة ويحب غيره الخضر ويحب غيرهما اللحم أو البقول . ولكنهم يتفقون على حقائق الحساب وحقائق العلم المجردة وإن فكروا فيها متباعدين بالمكان والزمان . فالعقل جوهر باق لا يزول لأنه مجرد بسيط . ولكنه بقاء لا يناط بآحاد الناس ، ولا يكون إلا للعموم . لأنه ليس بعقلى ولا بعقلك أفراداً منفصلين ، إذ كانت أحكام العقل فى جميع العقلاء سواء.

ومع هذا لا يرتقى العقل فى الإنسان هذا المرتقى إلا بقبس من العقل الفعال ، لأن عقل الانسان الذى يدرك الوجود الخارجى عقل قابل أو منفعل وإنما يترقى من ذلك إلى إدراك المجردات أو الكليات بحركة نحو العقل الفعال ، وهو مرجع جميع المعقولات .

(٣) الشر :

وإذا كان هذا هو تفسير أرسطو لوجود العالم ووجود الله فلا اعتراض عليه إذن بوجود الشر أو بمنافاته لحكمة الله . لأن الله لم يضع الشر فى العالم ، وإنما كان علة لحركة العالم بالشوق إليه كما يكون المحبوب علة لاشتياق المحب وتحركه إلى لقائه ، وهو صاحب الفضل فى ارتقاء الهيولى إلى الصورة ، وارتقاء الصور إلى الكمال ، لأنه هو الغاية . فهو العلة الأولى لارتقاء الموجودات .

(٤) حرية الانسان :

ومن الواضح أن الإرادة الإنسانية لا تصبح فى رأى أرسطو مشكلة تحتاج إلى التوفيق بينها وبين العدالة الإلهية . إذ كان الله نفسه فى مذهب أرسطو منزهاً عن أن يريد ما يقع للانسان أو ما يقع من الإنسان . فهو لا يريد شيئاً لأنه لا يحتاج إلى شىء أو لأن الإرادة تغيّر وحركة ، ولا حركة لله بالكيف ولا بالكم ولا بالمكان .

أفلوطين

وثالث الثلاثة الذين كان لهم الشأن الأكبر فى مذهب ابن سينا هو أفلوطين إمام الأفلاطونية الحديثة ، الذى ولد فى أوائل القرن الثالث للمسيح (٢٠٤ م) بإقليم أسيوط .

وليس أفلوطين من طبقة أفلاطون وأرسطو فى العبقرية الفلسفية أو ملكات المنطق والتفكير ، ولكنه يضارعهما أو يفوقهما فى بعد الأثر واتساعه بين المشغولين بالفلسفة الإلهية ، لأن العناصر التى أدخلها فى مذهبه أوفى من جميع العناصر التى دخلت فى مذهب أرسطو أو مذهب أفلاطون . فقد ختمت المباحث الفلسفية واحتدمت المباحث الدينية يوم تصدى أفلوطين لحل المشكلات المختلفة التى عرضت لطوائف الفلاسفة وفقهاء الأديان .

طمح مع أفلاطون ، ودرس منطق أرسطو ، ونمت قبله فلسفة الرواقيين والابيقوريين ، وشاعت فى عصره فلسفة « العارفين »[١] . وسمع مجادلات الآباء المسيحيين ، وتعلم فى

(١) Gnostics

الإسكندرية ورحل إلى البلاد الفارسية ، وأقام برومة وهى على حالة تقلق الضمائر الإنسانية وتستفزها إلى طلب القرار فى عالم الإيمان . فدخل فى حسبانه من عناصر الفلسفة الإلهية ما لم يدخل فى حسبان فيلسوف قبله ، ولاحظ من المقلقات الفكرية ما لم يلاحظه المناطقة أو الروحانيون فى العصور التى تقدمته . فكان لمذهبه هذا الشأن بين المشغولين بتلك المسائل الإلهية من جميع الأديان ، سواء منهم الاسرائيليون أو المسيحيون أو المسلمون ، وأصبح حلقة الاتصال بين جميع هؤلاء المفكرين ، لأنهم يلتقون به فى طريق واحد حيثما اتجهت بهم الآراء والفروض .

ومن أمثلة هذا الملتقى الجامع مذهبه فى الله والعالم على التخصيص .

(١) العالم

فهو يتمشى مع أرسطو فى مقدماته التى انتهت به إلى العقل المجرد والعلة الأولى ، ولكنه يتجاوزه أشواطاً بعيدة فى التنزيه والتجريد . فيرى أن الله — أو الأحد — من وراء الوجود ومن وراء الصفات ، لا يُعرف ولا يوصف ، ولا يوجد فى مكان

ولا يخلو منه مكان ، وكماله هو الكمال الذى نفهمه بعض الفهم
بنفى النقص عنه . وهيهات أن نفهمه بإثبات صفة من الصفات له
لأننا نستطيع أن نقول إنه لا يكون هكذا ولكننا لا نستطيع أن
نقول إنه « هكذا يكون » .

وقد يتصل به الإنسان فى حالة الكشف والتجلى حين تتجاوز
الروح جسدها كما يقول . ولكنها حالة لا تقبل التأمل والتفكير فيها
فإذا انقضت فقد يثوب الإنسان بعدها إلى عقله فيتأمل و يفكر فيها
و ينحدر بذلك من مقام « الأحد » إلى مقام « العقل » الذى
هو دونه ، لأن الأحد فوق العقل وفوق المعقول .

و يقول أفلوطين كما يقول أرسطو إن الله أو « الأحد »
لا يشغل بغير ذاته . لأنه مستغن بذاته كل الاستغناء .

أما العالم فقد نشأ من صدور العقل عن « الأحد » وصدور
النفس عن العقل ، وصدور المحسوسات عن النفس فى اتصالها
بالهيولى أو المادة الأولى .

وتفصيل ذلك أن « الأحد » عرف ذاته وتأملها ، فنشأ
« العقل » من هذا التأمل ، وأن العقل يعقل الأحد فهو
مثله ، و إن كان دونه فى مرتبة الوحدانية ، ثم يعقل ذاته و

ن النفس عقله لذاته عقل دونه وهو « النفس » . . . أو هو القوة
صفات الخالقة التى أبدعت هذه المحسوسات .

نطيع ا ومن البديه أن صدور الجسم من الجسم ينقصه و يُخرج شيئاً
لنه ينتقل من المعطى إلى الآخذ فينقص بانتقاله . أما صدور
ن تتجه الفكرة من العقل فلا تنقصه ولا تجرده من شىء فيه ، وعلى هذا
التفكير المثال نفهم صدور العقل عن « الأحد » الذى لا يعتريه نقص
و يفكر بحال من الأحوال .

، » الثا والنفس — وهى المرتبة الثالثة فى الوجود عند أفلوطين —
اتجه إلى العقل فتنسجم معه فى مقام التجريد والتنزيه ، وتتجه
الأحال « الهيولى » فتبتعد عن التجريد والتنزيه ، ولهذا تخلق الأجسام
تضفى عليها الصور على سبيل التذكر لما كانت تتأمله ، وهى
وصل عالم القدرة الكاملة أو عالم الصور المجردة . فهذه المحسوسات ،
اتصالى كالظلال للمعقولات قبل أن تبرزها النفس فى عالم المحسوسات ،
وهى كأطياف الحالم وهو يستعيد بالرؤيا ما كان يبصره بالعيان .

، فكا فالمحسوسات كلها أوهام وأحلام ، وكلها غشاء باطل يزداد
فهو بعداً من الحقيقة كلما ابتعد من العقل وانحدر فى اتصاله بالهيولى
ذاته فطبقة دون طبقة ، فإن العقل دون « الأحد » والنفس دون

العقل، والمحسوسات دون النفس، وهكذا تهبط الموجودات
بعد طبقة حتى تنحدر إلى « الهيولى » التى لا نفس معها ،
معدن الشر فى العالم ؛ لأنها سلب محض يحتاج أبداً إلى
وهو الإيجاد أو الإيجاب .

(٢) النفس

وقد صدرت النفس الفردية من النفس الكلية ،
كالنفس الكلية التى صدرت منها اتجاهات . فهى باتجاه
النفس الكلية إلهية صافية ، و باتجاهها إلى المحسوسات والا
حيوانية شهوية . وليست النفس عند أفلوطين ملازمة
كما يقول أرسطو ، بل هى جوهر منفصل عنه سابق له
الأفلاطونية ، فلا تقبل الفناء . ولا يحصرها الزمان أو المـ
وهى تصدر من النفس الكلية اضطراراً كما صدرت
الكلية من العقل الأول . مستجيبة لطبيعة الإصدار فى
العقل . وللشوق الهيولانى الذى يترفع بالهيولى إلى
المحسوسات فالمعقولات .

(٣) الشر

والشر فى العالم هو « الهيولى » لأنها سالبة تنزل بالمعقولا

والروحيات التى تلابسها . ولا محيد عن الشر مع وجود الهيولى وقدمها وضرورة الملابسة بينها و بين العقل والنفس فى دور من أدوارها ؛ وعلى النفس أن تجاهدها وتنتصر عليها وعلى شهواتها فإن أفلحت عادت إلى النفس الكلية خالصة مخلصة ، وإن لم تفلح عادت إلى الجسد مرة أخرى ، ولقيت فى كل مرة جزاءها على الذنوب التي اقترفتها فى حياتها الجسدية الماضية . ويجرى الجزاء دقة بدقة على سنة العين بالعين والسن بالسن والجروح قصاص . فمن قتل أمه مثلا يعود إلى الحياة الجسدية امرأة يقتلها ابنه تكفيراً عن ذنبه وإبراء له من وصمته التى تلزمه ملابسة الهيولى حتى يتطهر منها .

(٤) الحرية الإنسانية

ولا حرية للانسان كما رأيت ، لأن وجوده ضرورة يستلزمها الصدور وملابسة الهيولى . ولكنه يقاوم تلك الضرورة بجهاد الشهوات ، فيترقى من مرتبة الحس إلى مرتبة التأمل إلى مرتبة الكشف ، وينتقل من شتات الحس إلى استجماع العقل إلى وحدة « الأحد » ورضوان الكمال . فتجزيه ضرورة الارتقاء عن ضرورة الانحدار . ولا محل بينهما لشىء

من الاختيار ، وإن قال به أفلوطين فى بعض الأحيان .

* * *

ولابد لنا من التنبيه هنا إلى حقيقة يعرفها كل من راجع فلسفة أفلوطين فى مواضعها المتفرقة، وهى أن مذهبه أعصى المذاهب الفلسفية عَلَى التلخيص ، لكثرة العناصر التى دخلت فيه وحاول التوفيق بينها وهى عصية على التوفيق ، ولأنه لم يترك بعده كتباً مفصلة تشرح للناس نقائضه ومواطن الغموض من آرائه ، إذ كان تعويله الأكبر على أثره الشخصى البالغ على ما يظهر من سيرته وسير مريديه . فقد بلغ من قوة هذا الأثر أن أناساً من السراة الذين كانوا يستمعون إليه باعوا قصورهم وجواهرهم وحطامهم ليلحقوا به وينتصروا على غواية المال والشهوات ، وخطر له أن يجرب هذا السلطان الشخصى الساحر فى إصلاح الحكم وإقامة جمهورية فاضلة على قواعد الجمهورية الأفلاطونية ، لولا أن فساد الحكم فى عصره قد تخطى كل رجاء فى الإصلاح .

وهذا الأثر الشخصى هو الذى أبقى للناس مذهبه وتفصيلات آرائه ؛ لأن مريديه وأتباعه كانوا ينسون أنفسهم ويذكرونه ،

ومنهم من كان يتورع عن تسميته مكتفياً بالإشارة إليه كما يشار إلى المعبود المنزه عن الأسماء ، ولولا اثنان منهم على الخصوص لما عرف الخلف شيئاً كثيراً عنه ولا سيما قراء العربية ، و نعنى بهما فرفريوس والإسكندر الأفروديسى .

أما فرفريوس فهو لقب « ملك الصورى » الذى كان عبداً فتحرر وسمى ملكاً رمزاً للحرية بعد الاستعباد ... وكان معلمه الأول يداعبه باسم بورفيرى أو الأرجوان لأنه لباس الملوك ، وهو الذى لخص مذهب أفلوطين فى الكتاب المسمى بالتاسوعات وألف « ايساغوجى » فى المنطق وهو المرجع الذى اعتمد عليه المشارقة فى دراسة منطق أرسطو بعد التوفيق بينه و بين أقوال أفلوطين . وأما اسكندر الأفروديسى فالذى يعنينا من آثاره فى هذا المقام كتاب « الثاؤلوجيا » كما عرف بين فلاسفة المسلمين ، وهو موجز التاسوعات الثلاث الأخيرة ، وكان المعتقد بين فلاسفة المسلمين أنه من كتب أرسطو فى الإلهيات . وقد كان اسكندر أول من تكلم عن العقل الهيولانى فى الإنسان ، وقال بأنه يتوقف فى خروجه من القوة إلى الفعل على مدد من العقل الفعال وهو العقل المشرف

على ما تحت القمر وعلى عالم الإنسان فيه ، وسمى بالهيولانى تشبيهاً له بالهيولى التى تقبل الصور من غيرها . وكان من رأى الإسكندر أن انتظام العالم قديم لأن النظام لا يلزم منه حتماً أن يسبقه « عدم نظام » . وإنما يسبقه الله بالذات لا بالزمان .

الفــــارابى

والفارابى هو أول الفلاسفة المسلمين الذين تتلمذ لهم ابن سينا نوعاً من التلمذة كما تقدم ، فقرأ له وانتفع بما قرأ فى فهم مضامين الفلسفة اليونانية ، وكان « المعلم الثانى » معلماً كاملا له فى معضلات الفلسفة الإلهية بجملتها . لأنه أضاف مسائل الحكمة الدينية إلى مسائل الحكمة المنطقية وأدخل مسألة التوفيق بين العقل والوحى فى حسابه ، وقد كانت من المسائل الحديثة فى الإسلام فلم يبل فيها أحد بلاء الفارابى ولا جاوز أحد فيها مداه الذى انتهى إليه وإن تبعه فى هذا المجال كثيرون ... ومن توفيقاته أنه سمى العقل الفعال بالروح الأمين وسمى العقول بالملائكة وسمى الأفلاك التى فيها العقول بالملأ الأعلى وقال إن صفات الله الأزلية هى المثل الأولى .

والذى اتفق عليه جلة الثقات أن فلسفة الفارابى فلسفة إسلامية لا غبار عليها . فلم ير فيها جمهرة المسلمين المعنيين بالبحث الفكرى حرجا ولا موضع ريبة ، ولا نخالها تغضب متديناً بالإسلام أو بغيره من الأديان .

(١) العالم .

فالمعلم الثانى يبرئ المعلم الأول — وهو أرسطو — من إنكار خلق العالم، ويفسر آراءه التى لخصناها من قبل على وجه يرضاه المؤمنون بالله والنبوات .

فالله عنده هو « السبب الأول » والسبب الأول واجب الوجود لأن العقل يستلزم وجوده ولا يستطيع أن ينفيه بحال .

فكل شىء له سبب ، وكل سبب له سبب متقدم عليه . وهكذا إلى السبب الأول الذى لا يتقدمه سبب من الأسباب . وإلا وقعنا فى الدور والتسلسل وهما باطلان .

وهذا السبب الأول « واحد » لا يتكرر ، بسيط لا يتغير، لأنه لو تكرر أو تغير لاختلف ووجب البحث عن سبب لاختلافه ، وقد إنتهت اليه جميع الأسباب .

هذا السبب الأول هو علة وجود كل موجود .

ولا يمكن أن يكون «العالم» هو السبب الأول ، لأنه متكرر متغير ، فلا بدّ له من سبب متقدم عليه .

ومن ثم تنقسم الموجودات إلى قسمين: قسم «واجب الوجود» يستلزم العقل وجوده لا محالة ، وهذا هو السبب الأول ، أو هذا هو الله سبحانه وتعالى ، ويوصف بكل صفات الكمال دون أن يقتضى ذلك التعدد، لأن نفى النقائص المتعددة لا يقتضى التعدد بل هو صفة واحدة معناها الكمال .

وقسم مفتقر إلى سبب ، ووجوده ممكن ، ولكنه ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بسبب واجب . فهو مخلوق على هذا الاعتبار .

قال الفارابى ينفى الظنة عن أرسطو فى إنكار القول بخلق العالم : « ومما دعاهم إلى ذلك الظن أيضاً ما يذكره فى كتاب السماء والعالم أن « الكل » ليس له بدء زمانى ، فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم وليس الأمر كذلك . إذ قد تقدم فبين فى ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ، ومعنى قوله إن العالم ليس له بدء

زمانى أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً أو الحيوان الذى يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، فان أجزاءه يتقدم بعضها بعضا بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى ، ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع البارى جل جلاله إياه دفعة واحدة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان »

وعلى هذا يكون الخلق فى رأى للعلم الثانى هو الإخراج من الإمكان إلى الفعل ، ويكون الوجود بالفعل مصاحباً للزمان . أما الوجود بالقوة فهو فى علم الله الذى لا زمان له ولا مكان . لأن الله أبدى لا أول له ولا آخر ، وإنما يقترن الزمان بالموجودات والمتحركات .

وهذا ولا ريب اجتهاد من للعلم الثانى فى تفسير كلام المعلم الأول ، ولكنه استحسن هذا الاجتهاد لأنه قرأ كتاب « الثاؤلوجيا» أو الربوبية كما سماه وظنه من تواليف أرسطو ... وهو على ما تقدم من آراء أفلوطين وتفسير ملك الصورى واسكندر الأفروديسى . ولهذا استطرد الفارابى بعد الكلام السابق قائلا : « ومن نظر فى أقاويله فى الربوبية فى الكتاب

المعروف بأثولوجيا لم يشتبه عليه أمره فى إثباته الصانع المبدع لهذا العالم. فان الأمر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى وهناك تبين أن الهيولى أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن شىء وأنها تجسمت عن البارى سبحانه ثم ترتبت ... »

وهذا فى الحقيقة مستمد من كلام أفلوطين وتوسّع فيه اسكندر الأفروديسى، ثم جاء المعلم الثانى فتوسع فى كلام الأفروديسى وزاد عليه ما يوفق بينه و بين الدين — ولا سيا فى مسألة «العقول» والأفلاك التى هى عند الفارابى من ملائكة الله . ويؤخذ من شرح الفارابى لبعض كلام « زينون » الفيلسوف الرواقى أنه اعتمد عليه أكبر اعتماد فى مسألة العقول .

ولهذا كان مذهب الفارابى جامعاً بين مذهب أرسطو عن الحركه ومذهب أفلوطين عن الصدور ومذهب أفلاطون عن « المثل »الأبدية ومذهب الرواقيين فى النفس العاقلة وانبثاثها فى الأجسام... فمنذ الأزل وجدت الأشياء فى علم الله وهذا هو علة وجودها ، والله جل وعلا يعقل « فالعقل الأول » صادر عنه فائض من وجوده ، وهذا العقل الأول هو الذى يحرك الفلك الأكبر وتأتى بعده عقول الأفلاك المتوالية إلى العقل العاشر الذى

يعقد الصلة بين الموجودات العلوية والموجودات السفلية

فالوجود إذن ثلاث مراتب : أولاها الوجود الإلهى ، وثانيتها وجود هذه العقول المتدرجة ، وثالثتها وجود العقل الفعال . ومن هنا نفهم كيف تعددت الكثرة عن الواحد الذى لا يتعدد ، وكيف جاءت الصلة بين المعانى المجردة والمحسوسات .

ثم تصدر النفس من العقل الفعال فهى بالمرتبة الرابعة ، وتأتى « الصورة » وهى أقل من النفس وأشرف من المادة فهى بالمرتبة الخامسة ، وتتلوها جميعاً المادة فى العالم الأسفل فهى أخس الموجودات ، ولولا قبولها للصورة لكانت معدومة بالفعل

(٢) النفس الإنسانية :

فالنفوس الجزئية من فيض العقل الفعال ، وهى جواهر تتلبس بالأجسام ، ومن هذه الجواهر النفسية ما يتلبس بالأجرام السماوية وتحسب من الملائكة ، ومنها ما يتلبس بجسم الإنسان وما يتلبس بجسم الحيوان ، ثم بأجسام النبات ، ودونها المعادن ، والاستقصات الأربعة وهى النار والهواء والماء والتراب ، وهى مبادئ الأجسام المركبة التى تتولد منها صنوف المواليد والتراكيب.

ويرى الفارابى مع أرسطو « أن النفس استكمال أول لجسم

طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » و إنما يكون ذا حياة بالفعل من فيض العقل عليه .

فالنفس تمام الجسد .

والعقل تمام النفس .

وعلى حسب اتصال العقل بالحياة الجسدية يترقى من العقل الهيولانى إلى العقل بالملكة إلى العقل المستفاد ، إلى العقل بالفعل وهو الذى يتلقى المعارف المجردة من العقل الفعال .

والعقل الهيولانى هو عقل الغريزة والإحساس ويكاد الإنسان والحيوان يتساويان فيه .

والعقل بالملكة هو عقل المعلومات التى تحصل من التجارب الحسية والمعارف المتلبسة بالماديات .

والعقل بالفعل هو عقل الكليات المجردة ، وهو نفحة من العقل الفعال ، وفيض متسلسل من الوجود الأول ، أو من الله

ويترقى الإنسان إلى هذا العقل بالاستعداد له والمثابرة على الارتقاء فى درجات المعرفة من الطبيعيات إلى الرياضيات إلى الإلهيات . وقد يصل العقل إلى هذه المرتبة بالوحى والإلهام كما

يصل الأولياء والأنبياء . فالنبوة والحكمة طريقان إلى الله : هذه بالتعليم وتلك بالإلهام .

والنفوس لا تترك سدى فى هذه العوالم السفلية . لأن الشوق يحفزها إلى طلب الكمال ، واللطف من جانب الكائنات العليا يجذبها إليها فترتفع بدافع منها و بجاذب من العقول العليا . و إنما كان العقل الإنسانى ميالاً إلى جمع الصور لأنه يحب الارتقاء إلى مصدر الصور وهو العقل الفعال ، ولأن العقل الفعال يحب أن يعيد الصور المفرقة فى الأجسام إلى مصدرها منه و ينبوعها فيه.

ومتى رجع العقل بالفعل إلى العقل الفعال فذلك هو النعيم المقيم والخلود الموعود ، وتزداد لذة النفوس بالتجمع فى مصدرها كما تزداد لذة النفس الواحدة بتجمع الصور وائتلاف المعانى فى معقولاتها . أما النفس التى تنحط أبداً فلا ترتقى هذا المرتقى ... فهى فى عذاب واصب وشعور دائم بالانفصال يؤلمها كما يتألم الإنسان للبتر والاعتلال، وقد ينحدر بها الإسفاف مع الأجساد فتهوى إلى الدرك الأسفل الذى ليس بعده نزول غير نزول العدم بالقوة أو الوجود بالقوة ، وهما متساويان . لأن الوجود بالقوة هو الذى يمكن أن يوجد بالفعل و يمكن ألا يوجد . فإن شئت قلت

هو معدوم بالقوة وإن شئت قلت هو بالقوة موجود، ويتساويان

(٣) الخير والشر :

وليس فى العالم شر فيما تجاوز هذا الفلك الأدنى — فلك القمر — وهو فلك الممكنات .

فالموجودات الواجبة لا يصدر منها ضرورةً غير الخير، والعقول العليا هى من الموجودات الوجوبية لأنها على اتصال متفاوت بواجب الوجود . فكل ما يصدر عنها خير محض لا يشوبه الشر ولا تخالطه الرذيلة . وبهذا ينكر الفارابى أقوال النجوميين فى سعود الكواكب ونحوسها ، ويبرئها من كل سوء .

أما السوء فإنما يكون فى عالم الممكنات التى لا وجوب فيها ، وهى هذه الموجودات السفلية التى تتلبس بالهيولى وتنغمس فيها، ويحد بعضها بعضاً فلا تزال فى نقص من هذه الحدود .

وقد نزع الفارابى منزعاً عجيباً فى تفسير العدل بين المخلوقات فسبق القائلين بالتطور وحق الأصلح فى البقاء بمئات السنين ، فقال إن الناس إذا تمايزوا . . . « فينبغى بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهارجوا ، والأشياء التى يكون عليها التغالب هى السلامة والكرامة واليسار واللذات وكل ما يوصل به إلى هذه ، وينبغى

أن يروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى من ذلك وتجعل ذلك لنفسها و يكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال. فالقاهرة منها للأخرى على هذه هى الفائزة وهى المغبوطة وهى السعيدة ، وهذه الأشياء هى التى فى الطبع إما فى طبع الإنسان أو فى طبع كل طائفة ، وهى تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية . فما فى الطبع هو العدل . فالعدل إذن التغالب . والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها ، والمقهور إما أن قهر على سلامة بدنه هلك أو تلف وانفرد القاهر بالوجود ، أو قهر على كرامته و بقى ذليلاً ومستعبداً تستعبده الطائفة القاهرة وينفع ما هو الأنفع للقاهر فى أن ينال به الخير الذى عليه الغالب ويستديم به . فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل ، وأن يفعل المقهور ما هو أنفع للقاهر هو أيضا عدل. فهذه كلها هى العدل الطبيعى وهى الفضيلة.. »

فالشر من عالم الإمكان لا من عالم الوجوب .

وهو كذلك لأن عالم الإمكان يكثر فيه النقص وتتزاحم فيه الحدود .

ومع هذا يكون التزاحم أو التغالب سبباً للعدل والصلاح ، و يأتى منه الخير لمن هو أولى بالخير ، إلى أن تخلص النفوس إلى

عالم « الوجوب » أو عالم العقل المحض . فينتفى الشر العارض ويصمد الخير الأصيل .

(٤) الحرية الإنسانية .

وقد وضح نصيب الإنسان من الحرية فى هذه الفلسفة الفارابية ، وتبين لنا من مستلزماتها أن الوجوب مقترن بواجب الوجود وبالصدورات والفيوض التى تنبثق من وجوده على وجه اللزوم .

ولكن الفارابى على هذا يؤمن بالدعاء والصلاة ، لأنه يؤمن بأن الله يوحى إلى العقل الفعال أن يستجمع الصور وأن يصطفى العقول التى تتجه اليه بقدر مقدور . فعسى أن تكون الرياضات والصلوات من توجيه ذلك القدر المقدور . وقد حفظت له دعوات يقول فى بعضها : « ... اللهم ألبسنى حلل البهاء وكرامات الأنبياء وسعادة الأغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الأتقياء . اللهم أنقذنى من عالم الشقاء والفناء واجعلنى من إخوان الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين والشهداء ، أنت الله الذى لا إله إلا أنت . علة الأشياء ونور الأرض والسماء . امنحنى فيضاً من العقل الفعال ياذا الجلال والإفضال ، هذب نفسى بأنوار الحكمة وأوزعنى شكر ما أوليتنى من نعمة . أرنى الحق

حقاً وألهمنى اتباعه ، والباطل باطلاً وأحرمنى اعتقاده واستماعه .
هذب نفسى من طينة الهيولى إنك أنت العلة الأولى ... »

* * *

ولعلنا فى غنى عن التنبيه إلى ما نتوخاه من هذه الملخصات والمقابلات ، فنحن نقصرها على الجانب الذى يتناول مشكلات الفلسفة الإلهية دون غيرها ، وليس من شأننا استقصاء المذهب من جميع أطرافه ولا التعريف بصاحبه فى جميع دراساته . و إلا لضاق بنا المجال دون تلخيص الفارابى ودراساته فى هذه الصفحات ، لأنه كتب فى المنطق والطبيعيات والرياضيات كما كتب فى الطب والأخلاق والسياسة ، وبرع فى الفن كما برع فى العلم . فقيل عن إتقانه للموسيقى إنه واضع القانون و إنه كان إن شاء أضحك و إن شاء أبكى ، و إن شاء أيقظ الهاجعين و إن شاء أنام المتيقظين ، وبهر الناس بطول الباع فى علوم زمانه حتى زعموه يتكلم بسبعين لساناً من ألسنة الأمم ، ونقل هذا الزعم عنهم ابن خلكان . ومن عجائب نظراته العلمية أنه كان لا ينكر الكيمياء أصلا ولا يمنع تحول المعادن لأنها كلها من مبادئ واحدة تختلف بالتركيب .

* * *

وقد عاصر الفارابى أكبر علماء الكلام بين المسلمين وهم أبو الحسن الأشعرى وأبو منصور الماتريدى والطحاوى ، وكانت نشأة الأول فى العراق والثانى فى سمرقند والثالث بمصر ، ومعنى ذلك أن الاشتغال بالبحث المنطقى قد عم المسلمين جميعاً فى أوائل القرن الثالث ، من معتزلة ومتكلمين وفلاسفة وفقهاء ، بين جميع الأقطار والأقوام . وربما كان الفارابى والمتكلمون معا قد تابعوا المعتزلة فى تقسيم الموجودات إلى ضرورية وممكنة لأنهم قالوا به قبله وقبل الأشعرية .

وقد كان موضع البحث بينهم هو تلك المشكلات الفلسفية التى لخصنا أقوال الفلاسفة المتقدمين فيها ، وكان أكثر البحث فى مشكلتين منها : وهما صفات الله ولاسيما الكلام ثم الحرية الإنسانية وهى مشكلة القضاء والقدر فى اصطلاح أصحاب الأديان

فالمعتزلة يؤولون الصفات ويرون أن الوحدة لا تقبل التركيب وأن القول بوجود صفات قائمة بالذات الإلهية منذ الأزل هو اشراك له سبحانه وتعالى فى القدم ، وتعليق لتلك الصفات بعالم الزمان والمكان حيث تتجلى أفعال تلك الصفات على اختلاف بين

صفة منها وصفة وبين حال منها وحال ، ويقولون فى تأويل الصفات إنها تتعدد بآثارها ولا تتعـدد بمصدرها لأنه واحد لا يقبل التعديد .

وعلماء الكلام — أو الصفاتية كما يعرفون بين المتكلمين — يقولون إن الله عالم قادر مريد ، ولا معنى للعالم إلا أنه ذو علم ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة ، فليست الإرادة أو القدرة أو العلم شركاء للذات ولكنها تقتضى تعريف الله بأنه عالم وقادر ومريد . ثم إنهم يقولون بتعدد الصفات وقيامها منذ الأزل بالذات ، ويتساءلون : هل يعلم الله بقادريته أو يقدر بعالميته ؟ فالعلم والقدرة إذن صفتان لا صفة واحدة كما يقول المعتزلة وإنما يعلم الله علماً ليس متميزاً عن ذاته ، ويقدر بقدرة ليست متميزة عن ذاته ، وهى على حد قول مالك ابن أنس صفات « معلومة والكيفية مجهولة والإيمان بها واجب » لا تشابه بين صفات الحق وصفات الخالق لأنه جل وعلا «ليس كمثله شىء » ولا شريك له فى ملكه ، ومتى ذكرت صفاته فيجب أن تذكر بينها مخالفته للحوادث فيبطل الاعتراض بقياس هذه الصفات الإلهية على الصفات التى نعهدها فى سائر الموصوفات .

ويؤمن المتكلمون بأن الله خلق الإنسان وخلق له الاختيار وخلق الأعمال ، وقدر فى سابق علمه ما يكون من الخير والشر لحكمة لا نعلمها وعدل لا اعتراض عليه . فهو الموجب لكل شىء ولا يجب عليه شىء من الأشياء . وكل ما فى الشرائع من الفرائض سمعى توجبه إرادة الله ولا يوجبه العقل لأن العقل نفسه من صنع موجب الأشياء .

ويمنع المعتزلة أن يُرى الله لأن الرؤية لا تكون إلا لمحسوس ولكن المتكلمين يجيزون رؤية كل موجود على اعتبار أن الرؤية نوع من العلم ، وأن العلم يحصل بغير اتصال النور بين الرائى والمرئيات ، وكذلك تختلف الطائفتان فى كلام الله فيرى المعتزلة أنه مخلوق بالألفاظ ويرى المتكلمون أنه قديم كصفة الكلام فى الله ، وإن فرقوا بين اللفظ وبين تلك الصفة الإلهية .

ويختلف الأشعرى والماتريدى فى بعض الأحكام ، أو — على الأصح — فى بعض التعبيرات . فإذا التمسنا بينهما فرقاً مجملاً جاز أن يقال إن الأشعرى كان أقرب إلى النص وإن الماتريدى كان أقرب إلى التأويل . ويدل على الفارق بينهما جواب هذا السؤال : بماذا وجب الدين ؟ فالمعتزلة تقول بالعقل،

والأشعرى وأصحابه يقولون بالأمر الإلهى ، والماتريدى وأصحابه يقولون بالأمر الإلهى ، وهو أمر تفهمه العقول .

ولا يفوتنا هنا أن نلاحظ أن الماتريدى كان أقرب الأئمة المتكلمين إلى موطن ابن سينا ، لأنه نشر مذهبه فى سمرقند وتوفى قبل مولد ابن سينا بنحو ثلاثين سنة .

وقد اشترك الفارابى فى هذه المباحث فكان رأيه فى الصفات أقرب إلى رأى المعتزلة والفلاسفة ، وكان رأيه فى الحرية الإنسانية أقرب إلى رأى الأشعرية لأنه كما قدمنا يقول بالوجوب من الموجود الأول إلى سائر الموجودات ، ما عدا العالم السفلى الذى يقع فيه الوجود بالإمكان ، وهو مع ذلك على صلة بالعقل الفعال ، وليس العقل الفعال عند الفارابى غير الروح القدس أو الروح الأمين .

أما رؤية الله فلا يمنعها الفارابى « فالحق الأول لا يخفى عليه ذاته ، وليس ذلك باستدلال . فجائز على ذاته مشاهدة كما له من ذاته . فإذا تجلى لغيره مغنيا عن الاستدلال ، وكان بلا مباشرة ولا مماسة كان مرئياً لذلك الغير ، حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك . وإذا كان فى قدرة

الصانع أن يجعل قوة هذا الإدراك فى عضو البصر الذى يكون بعد البحث لم يبعد عن أن يكون تعالى مرئياً يوم القيامة من غيرتشبيه ولاتكييف ولامسامته ولامحاذاة تعالى عما يشركون ».

***

وبقيت فرقة دينيه لها خطرها فى نشأة ابن سينا لأنه نشأ فى بيته وهو يسمع أقوالها فى العقل والنفس كما تقدم فيما رواه عن أبيه وأخيه ، وهى فرقة الإسماعيلية أو الباطنية التى تنتمى إلى الفاطميين ، وهذه هى أقوالها فى الله والعالم والنفس والعقل كما رواها الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل حيث قال : « . . . وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج فقالوا فى البارى تعالى إنا لا نقول هو موجود أولا موجود ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات ، فإن الإثبات الحقيقى يقتضى شركة بينه وبين سائر الموجودات فى الجهة التى أطلقنا عليه . وذلك تشبيه . فلم يكن الحكم بالإثبات المطلق والنفى المطلق . بل هو إله المتقابلين وخالق الخصمين ، والحاكم بين المتضادين ، ويقولون فى هذا أيضاً عن محمد بن على الباقر أنه قال : لما وهب العلم للعالمين قيل هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ،

فهو عالم وقادر بمعنى أنه وهب العلم والقدرة لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة أو وصف بالعلم والقدرة . . . قالوا : وكذلك نقول فى القدم أنه ليس بقديم ولا محدث ، بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته : أبدع بالأمر العقل الأول الذى هو تام بالفعل ثم بتوسطه أبدع النفس الثانى الذى هو غير تام ، ونسبة النفس إلى العقل إما نسبة النطفة إلى تمام الخلقة والبيض إلى الطير ، وإما نسبة الولد إلى الوالد ، والنتيجة إلى المنتج ، و إما نسبة الأنثى إلى الذكر ، والزوج إلى الزوج . . . قالوا : ولما اشتاقت النفس إلى كمال العقل احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال ، واحتاجت الحركة إلى آلة الحركة ، فحدثت الأفلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس أيضاً فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان ، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان ، وكان نوع الإنسان متميزاً عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الأنوار ، وكان عالمه فى مقابلة العالم كله ، وفى العالم العلوى عقل ونفس كلى وجب أن يكون فى هذا العالم عقل شخص وهو كل ، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق وهو النبى ، ونفس

مشخصة هو كلٌ أيضاً وحكمها حكم الطفل الناقص المتوجه إلى الكمال أو حكم النطفة المتوجهة إلى التمام أو حكم الأنثى المزدوج بالذكر ويسمونه الأساس وهو الوصى .... قالوا : وكما تحركت الأفلاك بتحريك النفس والعقل والطبائع كذلك تحركت النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبي ، والوصى فى كل زمان دائر على سبعة سبعة حتى ينتهى إلى الدور الأخير ويدخل زمان القيامة وترتفع التكاليف وتضمحل السنن والشرائع ، وإنما هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس إلى حال كمالها ، وكمالها بلوغها إلى درجة العقل واتحادها به ووصولها إلى مرتبته فعلا ، وذلك هو القيامة الكبرى . . . ويحاسب الخلق ويتميز الخير من الشر والمطيع من العاصى ، وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلى وجزئيات الباطل بالشيطان المبطل . فمن وقت الحركة إلى السكون هو المبدأ ، ومن وقت السكون إلى ما لا نهاية له هو الكمال ... »

***

وفى هذا المذهب الإسماعيلي كما نرى آثار من العقائد الدينية ومن مذاهب أرسطو وأفلاطون وأفلوطين ، ومن حكمة الهند كما

تمثلت قديماً فى بعض آراء فيثاغوراس ، وتمثلت حديثاً فى بعض آراء أفلوطين ، وفيه شيء من المعتزلة وشيء من المتكلمين ، ودليل على حالة الأفكار والعقائد فى الزمن الذى نبغ فيه الشيخ الرئيس ، وفى البيئة التى تنسم لديها أول نسمات الحياة

مذهب ابن سينا

أولئك هم أسلاف ابن سينا الفكريون على وجه الإجمال .

وسنرى من ملخص مذهبه مقاربة ملحوظة بينه و بين كل واحد منهم فى بعض الأمور : فهو يقارب الفارابى فى التوفيقات الدينية ، ويقارب فرفريوس والإفروديسى فى الرموز الصوفية ، ويقارب أرسطو فى التفكير المنطقى ، ويقارب أفلاطون فى النزعة الفنية

ومن مقاربته لأفلاطون أنه يصطنع مثلة أسلوب الأساطير الرمزية لتوضيح ما يريد أو الكناية عما يرمى إليه . كما صنع فى رسالة حى بن يقظان ورسالة الطير وهو يرمز إلى النفس الإنسانية واشتباكها بشهوات هذا العالم للتطهر بالعمل والرياضة ... وهذا نموذج منها على لسان طائر يروى قصة وقوعه فى الشرك

«... برزت طائفة تقتنص فنصبوا الحبائل ورتبوا الشرك وهيأوا الأطعمة وتواروا فى الحشيش، وأنا فى سربة طير إذ لحظونا فصفروا مستدعين، فأحسسنا بخصب وأصحاب. ما تخالج فى صدورنا ريبة، ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمة، فابتدرنا إليهم مقبلين، وسقطنا فى خلال الحبائل أجمعين. فإذا الحلق ينضم على أعناقنا والشرك يتشبث بأجنحتنا، والحبائل تتعلق بأرجلنا. ففزعنا إلى الحركة فما زادتنا إلا تعسيراً فاستسلمنا للهلاك وشغل كل واحد منا ما خصه من الكرب عن الاهتمام لأخيه. وأقبلنا نتبين الحيل فى سبيل التخلص زماناً حتى أنسينا صورة أمرنا، واستأنسنا بالشرك واطمأننا إلى الأقفاص، فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك فلحظت رفقة من الطير أخرجت رءوسها وأجنحتها عن الشرك و برزت عن أقفاصها تطير وفى أرجلها بقايا الحبائل لا هى تؤدها فتعصمها النجاة ولا تبينها فتصفو لها الحياة، فذكرتنى ما كنت أنسيت ونغصت على ما ألفته، فكدت أنحل تأسفاً أو ينسل روحى تلهفاً، فناديتهم من وراء القفص أن اقربوا منى فوقفونى على حيلة الراحة، فقد أعنتنى طول المقام. فتذكروا خدع المقتنصين فما زادوا إلا نفاراً ..» إلى آخر الاسطورة على

هذا النسق من الرمز والإيماء إلى مجاهدات النفس فى سبيل الخلاص من أوهاق الشهوات

فلم يكن نصيب أفلاطون بالقليل فى تنشئة الشيخ الرئيس وإن كان المشهور عنه أنه خليفة أرسطو بين المناطقة فى المشرق والمغرب. فالواقع أنه كذلك، وأنه مع ذلك قريب إلى أفلاطون قرابتين: أحدهما مزاجه الفنى وملكة الخيال التى كانت قوية فيه حتى اعتقد أن الكواكب لها نفوس ومخيلات، والأخرى قراءته للفارابى وهو من المعظمين لأفلاطون والمؤمنين بالأفلاطونية الحديثة

ولا يدل هذا على أنه كان متقيداً بمذهب أستاذ أو أكثر من أستاذ من هؤلاء الأسلاف الفكريين والروحيين، لأنه كان يعارضهم كما كان يجاريهم ويوافقهم، وكانت أكثر معارضاته لهم فيما بينهم وبين الدين من خلاف، فلم يكن لمذهبه الفلسفى من حدود غير العقيدة الدينية، وهى صحيحة عنده فى جوهرها الأصيل لا خلاف بينها وبين القضايا العقلية فى غير الظواهر والعروض ...

وهذه هى خلاصة الحلول التى ارتآها ابن سينا لمشكلات الفلسفة الإلهية كما أجملناها فيما تقدم .

العـــالم

عند ابن سينا — كما عند أرسطو — أن المادة الأولية والصورة والعدم هى الأصول الثلاثة التى عنها تصدر كل الأجسام الطبيعية والعالم مخلوق لم يحدث فى زمان .

يقول ما فحواه : إن هذه الـكائنات إما أن تـكون «ممكنة الوجود جميعاً» وإما أن تـكون جميعها واجبة الوجود .

ومحال أن تـكون ممكنة الوجود جميعاً ، لأن الممكن يحتاج إلى علة تخرجه من حيز الإمكان إلى حيز الفعل .

ومحال أن تـكون واجبة الوجود جميعاً ، لأنها بين متحركة تحتاج إلى محرك ، وبين مركبة تحتاج إلى علة لتركيبها ، ولا بد أن تسبقها أجزاؤها .

فهى إذن بعضٌ ممكن الوجود .

وبعضٌ واجب الوجود .

وواجب الوجود هو الذى لا نتصور عدمه ، لأن عدمه يوقعنا فى المحال .

ومن المحال أن يكون واجب الوجود مسبوقا ، لأن الذى يسبقه يكون إذن أولى بالوجوب .

ومن المحال أن يكون مركبا لأن أجزاء المركب تسبقه وتحتاج إلى فاعل للتركيب والإيجاد .

فهو أول ، وهو جوهر بسيط منزه عن التركيب .

ولم يكن ابن سينا مبدعاً فى كلامه عن واجب الوجود ، أو ممكن الوجود ، لأن الفارابى قد سبقه إليه ، كما سبقه المعتزلة وبعض المتكلمين .

ولكن ابن سينا قد أبدع تقسيم الوجود إلى واجب بذاته ، وممكن بذاته ولكنه واجب بغيره .

وبذلك وفق بين القائلين بقدم العالم وخلقه . فإن العالم ممكن بذاته ، ولكنه واجب بغيره ، لأنه كان فى علم الله . وما كان فى علم الله لا بد أن يكون .

وليس العالم حادثاً فى زمان لأن الزمان وجد مع العالم : تحرك العالم فوجد الزمان مع هذه الحركة ، وإنما كان وجوده لأنه وجد

فى علم الله فأخرجه الله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، والله قديم بالذات ، سرمد لا يحيط به وقت ولا محل . فالعالم كما كان فى إرادة الله قديم ، وكما كان بالحركة مسبوق بذات الله ، وهو سبق سرمدى لا يحده الزمان .

وهنا يقول ابن سينا بالحركة الأولى كما قال أرسطو بها أو بالعلة الأولى :

فالمحرك الأول هو علة الحركة .

والحركة هى علة الزمان .

والزمان والفلك إذن مخلوقان على السواء .

وابن سينا — كارسطو — يقسم الحركة إلى طبيعية ونفسانية: فالحركة الطبيعية مثالها حركة التنقل وهى التى تجذب الأجسام بالطبيعة إلى مركز العالم أو مركز الكرة الأرضية ، ومن لوازم هذه الحركة أنها تطلب شيئاً وتهرب من شىء ، وليست الحركة المستديرة — أى حركة الفلك — من هذا القبيل ، فإن كل نقطة مطلوبة ومهروب منها ، فهى حركة نفسانية أو هى حركة عقول ، ويدل على أن الحركات الفلكية حركات عقول — غير

الدليل المتقدم — أنها لا تتناهى وأن كل جسم فله نهاية فكل حركة من جسم فلا بد لها من نهاية .

ومذهب ابن سينا فى الكائنات العلوية أنها عقول وأنها ذات إدراك وذات خيال ، وهو بهذا يخالف الإسكندر الإفروديسى . لأن الإسكندر يرى أن الخيال منوط بتخيل الأشياء لطلب السلامة منها ، وأن الفلك خالد لا يقبل العطب والفساد ، ولا حاجة به إلى خيال .

لكن العقول العلوية فى مذهب ابن سينا قريبة من ترتيب العقول فى مذهب الإسكندر الإفروديسى وأتباع أفلوطين ، وهم يلجأون إليها لتفسير وجود الكثرة من الواحد الذى لا يتعدد : وهو الله .

فالمحرك الأول قد صدر عنه محرك الفلك الأعظم ، وهو العقل الأول .

والعقل الأول صدر عنه الفلك الأعظم والعقل الثانى .

وهكذا إلى العقل التاسع ، ثم العقل الفعال وهو العقل العاشر الذى يسيطر على العالم الأرضى وما تحت فلك القمر ، وعنه تصدر النفوس والأجسام فى عالم الإنسان .

وكل عقل تصدر عنه نفس تناسبه فى الشرف والتنزه عن المحسوسات .

فالواجب الأول يوحى إلى العقول ، والعقول توحى إلى النفوس ، والنفوس تؤثر فى الأجرام العلوية ، وهذه تؤثر فى الأرض أو فيما تحت فلك القمر .

وهكذا تكون حركة الفلك حركة عقل يشتاق إلى مصدره الأول .

بل تكون كل حركة شوقا إلى مصدرها وصعوداً إلى المصدر الأول وهو الله جل وعلا وتنزه عن الشركاء والأنداد .

فهو الوجود المحض ، والحق المحض ، والخير المحض ، والعلم المحض ، والقدرة المحضة ، من غير أن يدل كل معنى مفرد على صفة على حدة . لأن هذه الصفات تستلزم سلب ألوان من النقص لا توجد فى الكمال ، وهو واحد لا يتعدد . فإذا قلنا واحد فإنما نعنى الوجود مسلوباً عنه القسمة والشريك ، و إذا قلنا «جوهر» فإنما نعنى الوجود مسلوباً عنه الكون فى موضوع ، وليس فى هذا ولا فى أمثاله موجب للكثرة والمغايرة .

أما الصفات الثبوتية أو الإيجابية ، فإذا قلنا أن الله قادر فمعنى

ذلك أن وجود غيره يصدر عنه على النحو المتقدم ، وإذا قلنا أن الله مريد فإنما نعنى أن واجب الوجود مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، وأنه غير مسلوب الإرادة

قال : « فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه».

وقد وقف بعض الفلاسفة عند قول أرسطو إن الله لا يشغل بما دونه فقالوا إن الله يعقل ذاته فهو عقل ومعقول وعاقل ، وأنه لا يعلم الجزئيات لأن العلم بها خاص بالعقل المحدود الذى يتأثر بالحوادث والمعلومات بعد وقوعها ، وأنه لا يعلم الكليات لأن العلم بها منتزع من العلم بالجزئيات . فقال ابن سينا بل يعلم الله كل ما وقع أو يقع فى ملكه . إذ ليس علمه بالأشياء لأنها حصلت بل هى قد حصلت لأنه علم بها منذ الأزل فكان علمه بها سبباً لحصولها . ولكنه علم يخالف علم الإنسان كما يختلف المحدود وغير المحدود . وابن سينا فى رأيه هذا قريب من أستاذه الفارابى بعيد من أرسطو وأفلوطين .

النفس

وحد النفس عند ابن سينا «أنها كمال أول لجسم طبيعى آلى أو جسم طبيعى ذى حياة» .

فالجسم الحى يمايز غير الحى بنفسه لا ببدنه ، فالنفس إذن صورة له أو ماهية . والصورة أو الماهية هى الكمال الذى تتحقق به الذات . وكل كمال فهو منقسم إلى قسمين : الكمال الذى هو مبدأ الأفاعيل ، والكمال الذى هو ذات الأفاعيل ، والأول هو الكمال المؤثر والثانى هو الكمال المتأثر .

وقد قال «جسم طبيعى» تمييزاً له من الجسم الصناعى ، وقال «جسم آلى» تمييزاً له من الجسم الذى يعمل بغير آلات ، وقال إنها « كمال أول » لأنها هى التى تؤثر وليست هى الحركة الآتية من التأثير .

والنفس عنده كما هى عند أرسطو «قوى» تتفاوت من النفس النباتية التى تقوم بالتغذية والنمو والتوالد ، إلى النفس الحيوانية التى تقوم بهذه وبالإرادة معها ، إلى النفس الإنسانية وهى النفس الناطقة ، ولها مشاعر ظاهرة كالبصر والسمع والذوق والشم

واللمس وما إليها مما تحس به الصلابة واللين والخشونة والملاسة، وهذه الحواس هى التى تنقل إلى النفس صور الأشياء الخارجية .

وللنفس ملكات باطنة هى المصورة والمفكرة والوهم والحافظة أو الذاكرة، والمتصورة هى الحس المشترك الذى يؤلف بين آثار الحواس المختلفة ، ويجمع ما تفرق من المعانى والصفات .

والإنسان والحيوان يدركان الجزئيات بالحواس ، ولكن الإنسان وحده هو الذى يدرك الكليات بالنفس الناطقة بغير حاجة إلى الجسد والأعضاء .

فالنفس الإنسانية لها قوتان عاملة تدبر البدن ، وعاقلة ولها مراتب : « فأولها كونها مستعدة لقبول الصور العقلية وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولانى ، وثانيها أن تحصل فيها التصورات والتصديقات البديهية وهى العقل بالملكة ، وهذه الملكة مختلفة بحسب كمية تلك البديهيات وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها إلى المطالب ، وثالثها أن يحصل الانتقال من تلك المبادئ إلى المطالب الفكرية البرهانية . إلا أن تلك الصور لا تكون حاضرة بالفعل بل تكون بحيث إذا شاء الإنسان أن يستحضرها فعل ذلك . وهذه هى مرتبة العقل بالفعل ، ورابعها

أن تكون تلك الصورة العقلية حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها وهى المسماة بالعقل المستفاد »

والعقل بالفعل يتجه إلى العقل الفعال متى شاء . أما الاتصال التام بالعقل الفعال فهو العقل المستفاد ، وهو عقل النفس القدسية التى ترتقى إلى منزلة العارفين والصديقين

وليست النفس متحيزة ولا حالة فى المتحيز . لأنها لا تنقسم بانقسام الجسم ولا تتوقف عليه . فالمشار إليه بقولى « أنا » باق فى أحوال الجسد كلها سواء فى نموها أو ذبولها ، وقد يكون الإنسان مدركا للمشار إليه بقولى « أنا » حالما يكون غافلا عن جميع أعضائه . و « الأنية » لا تتوقف على حقيقة خارجية ولا على شعور بالأعضاء الجسدية ، فابن سينا فى إثبات وجود النفس على هذه الصورة سابق للفيلسوف الفرنسى ديكارت الذى يبطل الشك فى الوجود بقوله : « أنا أفكر أنا موجود » ويعتبر هذه الحقيقة أولى الحقائق الغنية عن الإثبات ، وهو سابق له بالقول بأن الإيجاد فيض دائم من قدرة الله . فلا تدوم للموجود صفة الوجود بمجرد إيجاده . بل يكسبها على التجدد وعلى الدوام .

ويرى ابن سينا أن نفس الإنسان تصدر عن العقل الفعال وتدخل فى الجنين عند ما يتهيأ الجسد لقبولها ، وأنها تعود إليه بعد مبارحة الجسد متى بلغت مرتبة النفس القدسية من طريق الدراسة أو من طريق الرياضة ، ولا تزال النفوس تخلق من العقل الفعال وتعود إليه بغير انتهاء . لأن عدم التناهى غير ممتنع عند ابن سينا فى المجردات التى لا تتحيز وليست بذات وضع فى المكان. وكما قال فى رسالة المعاد : «إن مجيئنا إلى هذا العالم لم يكن باختيارنا وإرادتنا ولكن جئنا وبالقهر نمكث وبالقهر نخرج ، وإنما جئنا بها للتمحيص والتطهير ليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين ، وطهارة النفس إنما تكون بالعمل الشرعى والعلم الإلهى .. كما أن طهارة الجسد من النجاسة إنما تكون بالماء أو بالتراب »

والجنة عند ابن سينا هى فلك العقل الفعال وما فوقه من البروج ، وأما النار فهى ما دون ذلك حيث تختلط النفس بأوشاب الأرض وتقصر عن الصفاء الذى تبلغه العقول بالترقى من العقل الهيولانى إلى العقل المستفاد .

وقد نظم ابن سينا بعض هذه المعانى فى قصيدته العينية التى يقول فى مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما
كرهت فراقك وهى ذات تفجع

وجملة القول أن ابن سينا يقول بالنفس الفردية وبقائها بعد فراق الجسد على نحوٍ مما يقول به أستاذه الفارابى ، خلافا لأتباع أرسطو الذين لا يعرفون للنفس الإنسانية وجوداً مستقلا بعد الحياة ، ولا بعث بعد الموت إلا للنفس الإنسانية التى لها استعداد للخطاب . أما النفوس التى ملكتها القوة الغضبية والقوة الشهوانية فحكمها حكم الحيوان « ومن عدم فيضه فلا بعث بعد الموت فإذا مات فكينونته قد ماتت وسعادته قد فاتت ، وثوابه فى العالم الأدنى حصول آماله ، ولا ثواب له فى العالم الأعلى »

« الخير والشر »

ويجوز لنا أن نلخص مذهبه فى الخير والشر بأنه « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » وهو كذلك قريب من كلام الفارابى فى هذا الموضوع .

فليس فى وسعنا أن نتصور العالم الذى نحن فيه خيراً محضاً وكالا محضاً لأنه لو كان كذلك لما كان عالمنا هذا ولا كان فيه محل لممكنات الوجود ولا للفوارق بين الأشياء .

وليس فى وسعنا أن نتصوره شراً محضاً ونقصاً محضاً ، لأنه لو كان كذلك لـكان عدما أو قائماً على الفساد، ولا يقوم كون على فساد .

فلم يبق إلا أن نتصوره عالماً يراد فيه الخير قصداً وأصلا ويأتى فيه الشر عرضا لضرورة يقتضيها الخير .

وهكذا العالم الذى نحن فيه .

فلا تكون النار نافعة إلا إذا أمكن حصول الضرر منها بالإحراق ، ولا يكون السحاب ضاراً بحجبه الشمس عنا إلا لتنفعنا فى غير هذه الحالة أو من جراء هذه الحالة ، وقد يكون الشر نقصاً كالجهل والضعف والتشويه فى الخلقة ، وقد يكون ألماً وغماً من إصابة أو فوات مطلوب ، وكل هذا لا يتأتى اجتنابه فى عالم يتسع للممكنات ، لأن الشىء الذى هو « ممكن الوجود » ناقص لا محالة . إذا كان قابلا للعدم متردداً بين الوجود بالقوة

والوجود بالفعل . فإما أن يوجد هكذا أو يمتنع وجوده كل الامتناع

فالخير أصيل فى العالم والشر عارض من لوازم الخير المتاح للمكنات .

وهو على هذا أقل من الخير فى جملته ، ولولا ذلك لما كان للعالم قوام « فان الشر إنما يصيب أشخاصاً ، وفى أوقات ، والأنواع محفوظة . وليس الشر الحقيقى يعم أكثر الأشخاص إلا نوعاً من الشر »

ويقول ابن سينا « إن الشر إنما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود »

« وليس الخير المحض إلا الواجب الوجود لذاته » . . . « أما الممكن الوجود بذاته فليس خيراً محضاً لأن ذاته بذاته لا يجب لها الوجود . فذاته بذاته تحتمل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما فليس فى جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص . . . »

فعالمنا هذا أفضل العوالم على هذا الاعتبار .

لا يمكن أن يكون خيراً مما هو عليه مع بقاء الممكنات فيه .

ولولا عناية الله به لكان شراً مما هو عليه ، ولاختل ما فيه من نظام ، وانحل ما فيه من مساك .

ومؤدى ذلك أن الشر عرض ، وأن هذا العرض ضرورة لاستكمال الخير ، وأنه على هذا قليل فى العالم الأرضى إلى جانب الخير الكثير الذى يدل عليه تماسك الموجودات ، وأن العالم الأرضي كله طفيف إلى جانب الوجود الشاسع فى الأفلاك العلوية والعوالم الغيبية .

وليس فى الإمكان أبدع مما كان . .

« الحرية الإنسانية »

إلا إننا نظن أن البحث فى الحرية الإنسانية أو فى مسألة القضاء والقدر هو الذى أوحى إلى ابن سينا أن يقول :

لقد طفت فى تلك المعاهد كلها وسيرت طرفى بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعاً كف حائر

على ذقن ، أو قارعا سن نادم

فانه يرى أن النفس مكرهة على دخول الجسد ، مكرهة على فراقه ، وأنها لم تخلق العوائق التى تصدها عن الترقى فى معارج الكمال ، وأن التفاوت بين مقادير النفوس لاشك فيه ،

فلا حيلة للنفس الإنسانية فى تقديره ، ولا حيلة لها فى رزقها لأنه مقسوم كما قال فى بعض شعره :

فلا تجشعن فما إن ينال
من الرزق كلٌّ سوى قسطه

فكيف تسعد نفس فترقى إلى عليين ، وتشقى نفس فلا تزال فى القرار المهين .

لم ينته ابن سينا فى كل كلامه على الثواب والعقاب إلى نتيجة غير التسليم ، لأنه يؤمن بالعدل فى نظام الوجود ، وبالخير المحض من واجب الوجود ، فلا يقع فى الدنيا ظلم ظاهر إلا كان له وجه باطن من العدل ، ولا يجرى الشر إلا في مجرى الخير ، ولا تنتهى الأمور إلا إلى أفضل النهايات .

وذلك هو الإيمان :

« عقيدة الفيلسوف »

وإذا سئلنا رأينا عن عقيدة « ابن سينا » لم نشك فى أنه كان من المؤمنين بالله وبالنبوءات لا مراء .

لأن مذهبه فى العالم وموجده لا يشتمل على جانب واحد

يناقض العقيدة الدينية فى أصولها ، بل هو مما يوافق العقيدة الدينية و يدعو إليها ، ولا نعلم أن أحداً قال فى ضرورة النبوءات ما قاله ابن سينا حيث جعلها « وظيفة حيوية » فى بنية المجتمع الإنسانى ، وقرر أن الحاجة إلى النبي « أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتقعير الإخمص من القدمين وأشياء أخرى من المنافع التى لا ضرورة لها فى البقاء بل أكثر ما فيها أنها تنفع فى البقاء . ووجود الإنسان الصالح لأن يسن و يعدل ممكن كما سلف منا ذكره . فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذه التى هى أسها . . . . . فواجبٌ إذن أن يوجد نبى ، وواجب أن يكون إنساناً ، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز عنهم . فتكون له المعجزات التى أخبرنا بها . فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس فى أمورهم سنناً بأمر الله تعالى و إذنه ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه » .

ومن واجب النبى فى رأى ابن سينا أن يخاطب الناس على قدر عقولهم وألا يشغلهم بما يختلط عليهم « و يجب أن يعرفهم

جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التى هى عندهم عظيمة وجليلة ويلقى إليهم منه هذا القدر ، أعنى أنه لا نظير له ولا شبه ولا شريك . وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه ، وأما الحق فى ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملا ، وهو أن ذلك شىء لاعين رأته ولاأذن سمعته ، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الألم ماهو عذاب مقيم » إلى آخر ما أوجزه فى كتاب النجاة ، ومنه يتبين أنه لاينقض النبوءات بما يعتقده عامة الناس بل يرى ذلك مصلحة للأكثرين منهم وواجباً على أصحاب النبوءات لإقناعهم وتهذيب طباعهم ، وقد كان ابن سينا يصلى ويدعو الله ، ويستلهمه بالصلاة أن يهديه إلى معضلات الفلسفة كلما أشكل عليه أمر مغلق أو قضية مستعصية ، فهو لا يقطع الصلة بين الله والإنسان ولا بين النفس والجسد ، ولا يمنع تأثير النفس فى المادة فلا يستبعد كما قال فى ختام الإشارات « إتيان العارف بما يخرق العادة فى الأمور السفلية وذلك لأن الأجرام السفلية قابلة لهذه الصفات والنفس الناطقة ليست بجسم ولا حالة فى الجسم

فإذا لم يبعد وقوعها بحيث تقدر على التأثير فى هذا البدن لا يبعد وقوعها بحيث تقوى على التصرف فى مادة هذا العالم العنصرى لا سيما على قولنا إن النفوس الناطقة مختلفة بالماهية ، فلا يبعد أن تكون الماهية المخصوصة التى لنفسه تقتضى تلك القدرة .... وصاحب النفس القوية إن كان خيراً رشيداً فهو ذو معجزة من الأنبياء وكرامة من الأولياء وقد يصير ذلك الذكاء والصفاء سبباً لازدياد تلك القوة حتى يبلغ الأمر الأقصى ، وإن كان شريراً واستعمل تلك القوة فى الشر فهو الساحر الخبيث ... »

وقد حذر أتباعه فى ختام الإشارات أن يعجلوا إلى التكذيب فقال : « قد يبلغك عن العارفين أخبار يكاد تأتى بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال إن عارفاً استسق للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا ودعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف الوباء والموتان والسيل والطوفان أو خضع لبعضهم سبع ، ولم ينفر عنه طير ، ومثل ذلك مما لا يأخذ فى طريق الممتنع الصريح . فتوقف ولا تعجل . فإن لأمثال هذه أسباباً فى أسرار الطبيعة ... »

ويخطر لبعض المرتابين أنه كان يكتب ذلك و يقوله من

باب المداراة والتقية خوفاً على حياته من ثورة العامة ومعارضة الفقهاء المتشددين . وهو خاطر واهم لا موجب له على الإطلاق . . وإنما يصح أن يخطر على البال إذا كانت هذه الآراء مخالفة لمقتضى مذهبه الفلسفى أو مخالفة لقوانين الطبيعة فى تقديره . ولكنها لا تخالفها ولا تناقضها فى كثير ولا قليل .

فابن سينا كان يعتقد أن التصرف فى الأجرام الفلكية بالتغيير عن مجاريها مستحيل ، ولكنه كان يعتقد أن عقولها تؤثر فيما دونها من العقول إلى العقل الفعال الذى يسيطر على العالم الأرضى وما تحت القمر من الموجودات .

واعتقاده فى العالم الأرضى أنه عالم الفساد وعالم الإمكان أو أنه هو العالم الذى يجوز فيه التغيير والانحراف ، وأن المرجع فى ذلك إلى العقل الذى يسبغ الصور على الهيولى ويعطيها بذلك الوجود فتخرج من القوة إلى الفعل ، وتعلو صعداً أو تهبط سفلا على حسب ما يعتريها من غلبة العقل أو غلبة المادة والهيولى .

وقد أسلفنا أن العقل المستفاد فى الإنسان على صلة تامة بالعقل الفعال ، فهو يملك من القدرة على إسباغ الصور وخلعها أو تحويل الموجودات من صورة إلى صورة مثل ما يملكه العقل

الفعال ، و يرى ابن سينا أن النفوس تؤثر فى أجسادها وفى غيرها من الأجساد بقوة واحدة ، لأنه لا مانع من تأثيرها فى الأجساد الأخرى إذا كانت تؤثر فى أجسادها وهى غير متحيزة فيها ولا تنقسم بانقسامها .

فالذى يفهم المؤثرات الأرضية هذا الفهم لا يمتنع عليه عقلاً أن يقبل تغيير العادات على النحو الذى ينسب إلى أصحاب الكرامات .

وقد نسبت إليه أشعار فى مناجاة الكواكب واستلهام عطارد ولا نستبعدها لأنه استلهام للعقول وليس هو بمستغرب من الفيلسوف .

كقوله :

عطارد قد والله طال ترددى ... مساء وصبحاً كى أراك فأغنما
فها أنت فامددنى قوى أدرك المنى ... بها والعلوم الغامضات تكرما
ووقنى المحذور والشر كله ... بأمر مليك خالق الأرض والسما

إلا أن القوم قد غلوا فى تعلقه برصد الكواكب حتى نسبوا إليه قصيدة رائية تنبئ بغارة التتر وغلبة الملك المظفر عليهم فى أرض كنعان مطلعها :

احذر بنىّ من القران العاشر وانفر بنفسك قبل نفر النافر

ومنها :

يفنيهم الملك المظفر مثل ما فنيت ثمود فى الزمان الغابر

ويبيدهم نجلا لإمام محمد بحسامه الماضى الجراز الباتر

ولربما أبقى الزمان عصابة منهم فيهلكهم حسام الناصر

إلى آخر القصيدة التى أثبتها ابن الأثير فى تاريخه وقال :
« وكان الاعتماد بما فى هذه القصيدة من كتاب الجفر عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام ، والله أعلم أن يكون الشيخ الرئيس قال هذه القصيدة أو غيره »

ولو جزم ابن الأثير بأنها منحولة لابن سينا لما كان عليه من تثريب ، لأن ابن سينا مات قبل وقوع هذه الحوادث بأكثر من مائتى سنة ، ولم يثبتها أحد فى كتابة خلال هذه السنين .

ولا نعرف كلاماً صحت نسبته إلى الفيلسوف حاول فيه كشف الغيب من طريق التنجيم ، وإنما يعرض لقوة الحروف الحسابية من قبيل الولع بالألغاز الرياضية التى يولع بها كبار الرياضيين شحذاً للخاطر وتحريضاً للملكة . فقابل بين الأحرف الأبجدية وبين الموجودات العلوية والسفلية ، وجعل لكل حرف

دلالة ثم وفق بين هذه الدلالات و بين الحروف التى وردت فى أوائل السور القرآنية . فاستقامت له فكرة مقبولة واعتمد من أجلها ذلك التوفيق العجيب ولم يعتمده للتنجيم أو لتسخير القوى الطبيعية للحروف كما يفعل السحرة والمشعوذون ، وقد ألف رسالة خاصة عن الحروف باعتبارها أصواتاً طبيعية تختلف باختلاف حركات العضلات فى الصدر والحلق والفم وتأثير تلك الحركات فى الهواء .

ومن أمثلة ذلك أن الألف يساوى الواحد فهو رمز للبارى جل وعلا، وأن الباء رمز للعقل، والجيم رمز للنفس ، والدال رمز للطبيعة ، وهكذا إلى نهاية سلسلة الموجودات وهى المادة العنصرية. واستخلص من ذلك أن الكاف والعين والهاء والصاد والقاف وغيرها من الحروف فى أوائل السور هى حاصل ضرب الحروف الدالة على تلك الموجودات بعضها فى بعض على الحساب الذى تحراه ، وأنها أقسام من قبيل الأقسام التى بدئت بها بعض السور مذكورة بالأسماء .

ونحن ننفى التنجيم عن ابن سينا ولا ننفى عنه الإيمان بإمكان علم الغيب والإخبار بالمغيبات ، فإن المسألة عنده قضية فلسفية

وليست بمسألة تصديق وتسليم . لأنه يقول بأن علم الله بالأشياء فى الأزل هو سبب وجودها فى الزمان ، ويقول بصدور العقول العلوية من الله ، وإن عقل الإنسان إذا ترقى فى مراتب الكمال والصفاء بلغ مرتبة العقل المستفاد وهو على اتصال دائم بالعقل الفعال ، فلا جرم يعلم الأمور قبل وقوعها ويكون له سلطان على إيجادها وإخراجها من القوة إلى الفعل ، ولا يكون اعتقاد الفيلسوف هذا الرأى غريبا كأنه من قبيل التصديق الذى لا يليق بالمفكرين ، فإنما هو قضية منطقية تنتهى إلى هذه النتيجة من طريق الفلسفة لا من طريق التصديق

وقد يتصل الإنسان بالعقل الفعال من طريقين فى رأى ابن سينا لا من طريق واحد .

يتصل به من طريق التأمل الصادق والفكر الصحيح ، ويتصل به من طريق النسك والرياضة الروحية .

والطريق الأولى طريق الفلاسفة والحكماء ، والطريق الثانية طريق النساك والصالحين .

ولابن سينا سبحات يفهم منها أنه راض نفسه على التصوف فى بعض أيامه ، وأنه حاول الكشف عن الحقائق متوسلا بالصلاة

والزكاة والكف عن الشهوات ، وكانت له علاقة بأكبر المتصوفة في زمانه «أبي سعيد بن أبي الخير» وهو رجل يتعالى على خلافات الشعائر الدينية ويشطح ذلك الشطح البعيد في التسوية بين ضروب العبادات ، وكان أبو سعيد يسأله ويستفسره في معضلات الفلسفة ويطلعه على ذات نفسه كأنه من الواصلين الذين لا تحجب عنهم هذه الاسرار .

إلا أن الرجل لم يخلق لعزلة التصوف ، وطمأنينة الخلوات ، ولكنه خلق لزحام الدنيا ومجاذبة الحوادث ومكافحة الرجال ، وغلب فيه سلطان العقل على سلطان الروح فتراه حتى في وصيته التي يكتبها إلى إمام المتصوفين يذكر السفر « بالعقل » إلى الملكوت ويتخذه مرقاة لطالب الوصول إلى اللاهوت فلا عجب تنقطع المودة بينه وبين أبي سعيد ويعود أبي سعيد فيقول فيه :

قطعنا الأخوة عن معشر　　بهم مرض من كتاب «الشفا»
فماتوا على دين رسطالس　　وعشت على سنة المصطفى

وحق لابن سينا أن يؤثر طريقه على طريق أبي سعيد ، لأن هذين البيتين لا ينمان على خلق يرجح به المتصوف على الفيلسوف .

***

ومن الواجب أن نختم الكلام عن مذهب ابن سينا وعقيدته بكلمة موجزة عن قدره أو عن أثره فى الثقافة الإنسانية ، سواء فى عالم الفلسفة أو عالم المنطق والعلوم الطبيعية .

فالحاسدون لسمعته يقولون كما قال ابن سبعين غير متحرج ولا متحفظ : « إنه مسفسط كثير الطنطنة قليل الفائدة ، وماله من التآليف لا يصلح لشيء » .

والعارفون بفضله يعتمدون عليه ولو كانوا ممن يدينون بغير دينه . فإن إثباته للنفس الفردية وخلودها كان من الدعائم التى استند إليها أكبر علماء اللاهوت كالقديسين توما الإكوينى وألبرت الكبير، وكان الإقبال عليه بقدر الإعراض عن ابن رشد فى موضوع « النفسيات » على التعميم .

وقد كانت ملاحظاته الطبيعية — من قبيل ملاحظاته على قوس قزح وعلاقته بأحوال السحاب — محل إعجاب من باكون إمام المدرسة التجريبية ، وكانت طبيعياته من أسباب الفتوح العلمية الحديثة . لأنها ظلت فى جامعات أوربة موضعاً للدرس والمراجعة مع بحوثه الطبية عدة قرون .

وأقل ما يقال فى الرجل إنه لم يترك ثقافة بنى الإنسان كما وجدها حين نشأ فى هـذه الدنيا . فكان له فى توجيه العقول شأن لو زال لزال معه شىء غير قليل من تراث المعرفة والتفكير

مسائل أخرى

تناول ابن سينا بالمنطق والفلسفة كثيراً من المسائل الذهنية والروحية ، و يمكن أن يقال إن المنطق كان فى عرف ابن سينا آلة سلبية تعصم من الزلل وتساعد على اجتناب الخطأ ، و إنما تدرك الحقائق بهداية الحكمة ونور البصيرة . فهى مصباح والمنطق ميزان

وفى المنطق ، والفلسفة الإلهية ، مسائل لهما شأن خاص فى مذهب ابن سينا، كمسألة الكليات ومسألة المعرفة،لأنهما تقترنان باسمه فى كتب هذه المباحث مع سبق الكلام فيها من قبله ، لما ألقى عليهما من لمحاته الشخصية التى لا تلتبس بملامح غيره .

فالكليات كما قدمنا هى موجودات مفارقة — أو مجردة — سابقة لوجود الجزئيات فى مذهب أفلاطون .

وهى عند أرسطو لا وجود لها فى خارج الذهن لأنها منتزعة من تصور الجزئيات

أما ابن سينا فرأيه فى هذه المسألة وسط بين رأى الحكيمين الكبيرين ، لأنه يرى أن الكليات موجودة قبل الجزئيات ، وموجودة فيها ، وموجودة بعدها . فوجودها قبل الجزئيات فى علم الله أو فى العقل الإلهى الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة مما فى السماء والأرض ، ووجودها فى الجزئيات لان « الشجرية » موجودة فى جميع الأشجار والكوكبية موجودة فى جميع الكواكب والإنسانية موجودة فى جميع الناس . أما وجودها بعد الجزئيات ففى عقولنا نحن الذين نشاهدها ونعرفها من معرفة المفردات التى تدخل تحت عنوان واحد، أومن معرفة الأخبار والأنواع والفصول والآحاد كما يقول المناطقة

ويترتب على هذا الرأى فى الكليات والجزئيات رأى ابن سينا فى المعرفة وأسبابها

فعند أفلاطون ان المعرفة « تذكّر » لأن النفس قد شهدت هذه الحقائق الخالدة قبل حلولها فى الجسد ، فهى تذكرها كلما فاقت من غاشية المادة واتصلت بعالم العقل والروح

وعند إرسطو أن المعرفة مشاهدة واستقراء وتفكير مبنى على المشاهدة والقياس .

ورأى ابن سينا وسط بين الرأيين فى هذه المسألة كما هو وسط بينهما فى مسألة الكليات ، فالمعرفة عنده قسمان : معرفة فكر ومعرفة حدس . فمعرفة الفكر من المشاهدة والقياس ، ومعرفة الحدس من فيض العقل الفعال فى العقل الإنسانى على سبيل الوحى والإلهام

الطبيب

كان الشيخ الرئيس يحب أن يتحدث إلى تلاميذه عن أيام تلمذته وتحصيله ، فكان يقول لهم عن تحصيله لعلم الطب : « ثم رغبت فى علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ؛ وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة . فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون علىّ علم الطب ، وتعهدت المرضى فانفتح علىّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه ، وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة ... »

ويؤخذ من هذا أن الفلسفة والرياضيات كانت عند الشيخ الرئيس بالمنزلة الأولى التى تتقدم على الطب والعلوم الطبيعية، وهو ترتيب موافق لرأيه فى تقديم الإلهيات والمعارف المجردة على المعارف النفعية أو الملتبسة بالأجسام. إلا أن المسألة على مايظهر مسألة استعداد لا مسألة رأى فى ترتيب العلوم، فهو يفضل الفلسفة والرياضيات لأنه يشعر فى دراستها بكل قواه ويستغرق بها جهد ملكاته، فيلذ له مراسها ويستمتع منها برياضة ذهنية لا يستمتع بها من غيرها، ويشتغل بالطب فلا يستغرق جهده كله فيه، لأنه يفرغ له جانب الملاحظة وجانب الذاكرة من تفكيره، ويستسهله من أجل ذلك وليس هو بالسهل على سواه.

نعم لم يكن هذا العلم الواسع بالسهل على سواه فى زمانه، وحرى به ألا يكون سهلا فى الزمن الذى كان الطبيب فيه طبيباً لجميع الأمراض مطالباً بالنظر والعمل فى وقت واحد، ومع هذا بذل أناس غاية جهدهم وقصارى سعيهم فى تحصيل ذلك العلم ولم يبلغوا فيه شأو ابن سينا ولا اقتربوا من شأوه. لأنه كان طبيب العصر غير مدافع فى الشرق كله، ثم انتقلت تواليفه إلى الغرب فأصبح طبيب العالم بأسره زهاء أربعة قرون، ولم يشتهر أحد بهذه

الصناعة مثل تلك الشهرة العالمية بغير استثناء أحد من أيام بقراط وجالينوس .

عالج أمير بخارى وهو فى السابعة عشرة من عمره ، ثم ترجم كتابه « القانون » فى أواخر القرن الثانى عشر للميلاد إلى اللغة اللاتينية فأصبح مرجعاً للدراسات الطبية فى جامعات أوربة من أقصاها إلى أقصاها . فكان يدرس فى جامعتى مونبلييه ولوفان إلى منتصف القرن السابع عشر ، وكان هذا الكتاب وكتاب المنصورى للرازى عمدة الأساتذة فى جامعة فينا وجامعة فرنكفورت طوال القرن السادس عشر ، وترجم إلى العبرية فتداوله الإسرائيليون المشتغلون بالطب بين أرجاء العالم بأسره ، وتكررت طبعاته حتى قاربت أربعين طبعة ما بين ظهور فن الطباعة و بداية القرن السادس عشر ، وتعدد طبع الكراسات المقتبسة منه غير طبعاته الكاملة فلم تدخل فى حساب ، وكانت النسخة اللاتينية التى ترجمها جيرارد الكريمونى فى سنة ١١٨٧ رديئة الترجمة فأعيد النظر فيها وتجشم العلماء كل مشقة لمراجعتها وتنقيحها ، لأنهم يرون الكتاب جديراً بالصبر على المشقات الجسام فى سبيله ، و ينظرون إليه كما ينظرون إلى وحى من السماء .

قال نو برجر Neuburger فى كتابه المطول عن تاريخ الطب : « إنهم كانوا ينظرون إلى كتاب القانون كأنه وحى معصوم ، ويزيدهم إكباراً له تنسيقه المنطقى الذى لا يعاب ومقدماته التى كانت تبدو لأبناء تلك العصور كأنها القضايا المسلمة والمقررات البديهية » .

وإنما تبوأ كتاب ابن سينا هذه المكانة الرفيعة ، بين المراجع العالمية ، بحق لا نزاع فيه . لأنه كان أوفى مرجع من مراجع الطب القديم وظل كذلك إلى عهد الموسوعات العصرية قبيل القرن التاسع عشر بقليل ، واجتمعت له مزايا الإحاطة والتحرى والاستقصاء والتنسيق ، فاشتمل على تراث أمم الحضارة فى أصول الطب وفروعه من شرح الأعراض إلى وصف العلاج إلى سرد أسماء العقاقير والأدوية ، ومواطن الجراحات وأدوات الجراحة ، مع قدرة على الترتيب الموسوعى قل نظيرها فى زمانه ، واقتدى بها المقتدون إلى مطالع عهد العلم الحديث .

وقد كان طب القرون الوسطى مشوباً بالكهانة من ناحية . وبالشعوذة والسحر من ناحية أخرى ، وكانت الأبخرة والتعاويذ مقرونة بالأدوية والعقاقير فى علاج جميع الأمراض . ولم يكن

من العجيب أن يستدرج ابن سينا إلى هذه الأوهام ، بحكم مذهبه فى النفوس والأرواح واتصالها قبل الموت وبعد الموت بأجسام الأحياء ، فلا عجب على هذا المذهب أن تكون عللا للأمراض ، وأن يلتمس لها العلاج عند السحرة والأولياء ، ولكنه استطاع بقدرة عقله أن يفصل بين فلسفته وطبه فصلاً علمياً دقيقاً ، فى موضوع الطب والعلاج ، سواء منه ما تعلق بالأجسام أو ماتعلق بالنفوس والعقول . فلم ينكر تأثير الأرواح العلوية أو السفلية فى الجسم الحى ، ولكنه قرر أن الطبيب لا يعرف الأمراض إلا من حيث هى عوارض جسدية ، وحالة من أحوال المزاج ، فلما شرح أعراض « المالنخوليا » . قال : إن بعض الأطباء ينسبونها إلى الجن . ثم قال : « . . . ونحن لا نبالى من حيث نتعلم الطب أن ذلك يقع عن الجن أو لا يقع بعد أن نقول : إنه إن كان يقع من الجن فيقع بأن يحيل المزاج إلى السوداء ، فيكون سببه القريب السوداء ، ثم ليكن سبب تلك السوداء جناً أو غير جن .... »

بل هو يسلك « العشق » فى عداد الأمراض بما له من الأعراض الجسدية . ثم يصف الحيلة فى علاجه – وقد روى أنه

حوبها وأفاد بها فيقول : « والحيلة فى ذلك أن يذكر أسماء كثيرة تعاد مراراً ، وتكون اليد على نبضه . فاذا اختلف بذلك اختلافاً عظيما ، وصار شبه المنقطع ثم عاود وجربت ذلك مراراً علمت أنه اسم المعشوق، ثم يذكر كذلك السكك، والمساكن، والحرف ، والصناعات ، والنسب ، والبلدان. ويضيف كلا منها إلى اسم المعشوق ويحفظ النبض حتى إذا كان يتغير عند ذكر شيء واحد مراراً جمعت من ذلك خواص معشوقة من الاسم والحيلة والحرفة وعرفته فانا قد جربنا هذا واستخرجنا به ما كان فى الوقوف عليه منفعة » .

ثم يصف العلاج ، فإذا هو يذكر فيه التغذية الصالحة . والمنومات التى لا ضرر فيها مع العوامل النفسية على اختلافها .

وقد ذكر أحمد بن عمر بن على النظامى ، فى مقالاته الأربع طريقة نفسية حسنة اتبعها ابن سينا فى علاج فتى من آل بويه خولط فى عقله . وتوهم أنه بقرة سائمة ، فصار يمشى على أربع ويخور خوار الأبقار ويصيح بمن حوله . اقتلونى . اقتلونى ، واطبخوا أكلة لذيذة من لحمى ! . فأوصى ابن سينا تلميذاً له أن يقف على مسمع من الفتى المريض فينادى : ها هو ذا الجزار

مقبل إليك . ثم دخل ابن سينا ، وفى يده مدية كبيرة ، وهو يقول : أين هذه البقرة لأذبحها ؟ ثم أمر بالفتى فألقى على الأرض وأوثق بالحبال ووضعت المدية على عنقه . ثم نهض الطبيب ، وهو يقول : كلا . إنها بقرة عجفاء ، لا تساوى مئونة الذبح حتى تعلف وتسمن . . . وكان هذا هو العلاج المطلوب ، لأن الفتى المخبول كان قد صدف عن الطعام وأهمل نفسه ، فزاده نقص التغذية هزالاً على هزال وخبالاً على خبال . فلما أكل ما ينفعه ويغذيه عاد اليه العقل مع الصحة والاعتدال .

***

ومن هذه الأمثلة : نعرف بعض الشيء عن منهج ابن سينا فى طبه وعلاجه . فلا نستعظم تلك المكانة العالمية على طبيب يباشر الطب على أنه علم طبيعى ، بعيد من الأوهام والخرافات ، ويستعين فى علاجه بذلك النظر الصائب وتلك الفطنة الوحية ويحيط بعوارض الأعضاء ، ولا ينسى مداخل النفس فى تصحيح الأجسام .

قال الأستاذ كستون Cumston فى كتابه (تاريخ الطب من عهد الفراعنة إلى القرن الثانى عشر) :

ما على الإنسان إلا أن يقرأ جالينوس ، ثم ينتقل منه إلى ابن سينا ليرى الفارق بينهما . فالأول غامض ، والثانى واضح كل الوضوح ، والتنسيق والمنهج المنتظم سائدان فى كتابة ابن سينا ونحن نبحث عنهما عبثاً فى كتابة جالينوس .

ثم تناول الأستاذ جملة من التصحيحات التى أدخلها ابن سينا على طب الأقدمين : فى عوارض الجنون . والفالج . وأمراض الكبد . والصدر . والجراحات . وعلاقة بعض الأمراض بالحر فإذا هى خطوات أجيال خطاها رجل واحد قليل النظير . . . فلا جرم يقول الأستاذ كستون : « لعله لم يظهر قبله ولا بعده نظير لهذا النضج الباكر ، وهذه السهولة الممتنعة ، وهذه الفطنة الواسعة . مقرونة بمثل هذه المثابرة فى مثل هذا الأفق الفسيح .

الأديب

قال الجوزجانى تلميذ الشيخ الرئيس :

« . . كان الشيخ جالسا يوماً من الأيام بين يدى الأمير علاء الدولة ، وأبو منصور الجبّانى حاضر . فجرى فى اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره . فالتفت أبو منصور إلى الشيخ ،

يقول : إنك فيلسوف وحكيم، ولـكن لم تقرأ من اللغة ما يرضينا بكلامك فيها . فاستنكف الشيخ من هذا الكلام . وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين ، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان : من تصنيف أبي منصور الأزهري، فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها . وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة ، وكتب ثلاثة كتب : أحدها على طريقة ابن العميد ، والآخر على طريقة الصابي ، والآخر على طريقة الصاحب ، وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها . ثم أوعز إلى الأمير فعرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبّائي ، وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد ، فيجب أن تتفقدها وتقول لنا ما فيها . فنظر فيها أبو منصور وأشكل عليه كثير مما فيها . فقال له الشيخ : إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة . وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها . وكان أبو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة غير ثقة فيها ، ففطن أبو منصور : أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذي حمله عليه ما جبهه به في ذلك اليوم فتنصل واعتذر اليه . ثم

صنف الشيخ كتابا فى اللغة سماه : (لسان العرب) ، لم يصنف فى اللغة مثله ، ولم ينقله إلى البياض حتى توفى ، فبقى على مسودته لا يهتدى أحد إلى ترتيبه » .

وذلك كله شبيه بأخلاق الشيخ الرئيس ، ومعهود أعماله ، ووثبات همته فى طلب المعرفة والتفوق فيها على النظراء ، وما كان مطلب من مطالب العلم على عهده ليتوفر عليه ثلاث سنوات ، دون أن يوفى فيه على الغاية ويتمكن بين أساطينه وثقاته . فلا جرم يقول مفتخراً بالبلاغة فى بعض شعره :

أما البلاغة فاسأل بى الخبير بها   أنا اللسان قديماً والزمان فم

وهو فخر لا ينفرد فيه بالشهادة لنفسه ، لأنها شهادة يزكيها أبناء زمانه وتقوم الأدلة عليها من شعره ونثره ، ويرشحه لاستحقاقها أنه حفظ القرآن قبل العاشرة من عمره ، وانطبع لسانه على فصاحته من باكر صباه ، ثم أضاف إليه ما أضاف من محصول الآداب العربية والفارسية ، فحق له أن يلقب بين الفلاسفة بالفيلسوف الأديب ، وإن كان الأدب وحده لا يرتفع به إلى مثل مكانه فى زمرة الحكماء .

فلو حسب الشعر وحده لابن سينا لحسب به بين أوساط الشعراء

ولو تفرغ له لعله كان بالغاً منه فوق هذه المرتبة الوسطى أو معدوداً في الرعيل الأول بين أدباء المشرق من الأرومة الفارسية ، ولكنه لم يخلق للشعر على ما نرى فلم يخطئ في النصيب الذي أعطاه إياه من وقته ، ولم يكن يعطيه من وقته إلا بمقدار تسلية المتسلي وتفكهة الحكيم و بطالة المشغول .

ومن هنا جاءته في شعره مزية غير مقصودة : وهي أنه استغنى عن التكسب به أو عن نظمه في الأغراض المفتعلة ، فكان ينظمه فيما يحسه من أحوال حياته ، وكان شعره كله دالا عليه في مختلف حالاته ، مطبوعاً بطابع مزاجه ودخيلة شعوره ، متصلاً بأسلوب تفكيره وطريقته في النظر إلى الأمور .

فكان الرجل محسوداً مزاحماً في ميدان الغلبة والطموح ، فإذا شكا حسد الحاسدين قال :

عجبٌ لقوم يحسدون فضائلي ... ما بين عيّابي إلى عذالي

عتبوا على فضلي وذموا حكمتي ... واستوحشوا من نقصهم وكمال

إني وكيدهم وما عبثوا به ... كالطود يحقر نطحة الأوعال

وإذا الفتى عرف الرشاد لنفسه ... هانت عليه ملامة الجهال

وإذا نظر إلى الذين سبقوه في حظوظ الحياة قال :

لا تحسدنّهم إن جدّ جدهم فالجد يجدى، ولكن ماله عصم
ليسوا وأن نعموا عيشا سوى نعم وربما نعمت فى عيشها النَّعم
الواجدون غنى ، العادمون نهى
ليس الذى وجدوا مثل الذى عدموا

وكان محباً لمتعة الجسد فكان شعوره بالشيب خليقاً بمن تحرمه السن صفوة ذلك المتاع . فنظم فى هذا المعنى أبياتاً من أفضل شعره كقوله :

تنفس فى عذارك صبح شيب وعسعس ليله، فكم التصابى ؟
شبابك كان شيطاناً مريداً فرُجم من مشيبك بالشهاب

أو كقوله :

الشيب يوعد والأيام واعدة والمرء يغترّ ، والأيام تنصرم

أو كقوله :

هو الشيب لا بد من وخطه فعرضه، واخضبه ، أو غطه
أأفلقك الطل من وبله ؟ جزعت من البحر فى شطه !

وكان فخوراً فأحسن الفخر فى أبيات منها :

إنى وإن كانت الأقلام تخدمنى كذاك يخدم كفى الصارم الخذم

ومنها :

إنى عظمت فليس مصرٌ واسعى   لما غلا ثمنى عدمت المشترى

ومنها :

بأى مأثرة ينقاس بى أحد ؟   بأى مكرمة تحكينى الأمم

وأحب الخمر فمن قوله فيها :

صبها فى الكأس صرفاً   غلبت ضوء السراج

ظنها فى الكأس ناراً   فطفاها بالمزاج

ومدحها مدح الفيلسوف فقال :

شربنا على الصوت القديم قديمة   لكل قديم أولٌ ، وهى أول

ولو لم تكن فى حيز قلت إنها   هى العلة الأولى التى لا تعلل

وقال فيها وفى المرأة التى كان يحبها كما يحب الخمر :

أساجية الجفون . أكل خود   سجاياها استعرن من الرحيق

هى الصهباء مخبرها عدو   وإن كانت تناغى عن صديق

وهو عالم بالطبيعيات ، فلا ينساها فى شعره كما قال :

أشكو إلى الله الزمان فصرفه   ابلى جديد قواى وهو جديد

محن إلىّ توجهت فكأننى   قد صرت مغناطيس وهى حديد

وهو حكيم لا يرى للحياة معنى بغير المعرفة فهو يقول :

هذب النفس بالعلوم لترقى   وذر الكل فهى للكل بيت

إنما النفس كالزجاجة والعـلم سراج وحكمة الله زيت
فاذا أشرقت فانك حى وإذا أظلمت فانك ميت

وعنده ما عند جميع الفرس من حب الجناس والمحسنات فلا ينساها فى بيت نظمه كما قال :

تنبه وحاذر أن ينالك بغتة حسام كلامى أو كلام حسامى

وهذه الأبيات وأمثالها إن لم تكن من خيرة الشعر ، فهى شعر ابن سينا لا مراء . وهى شعر يستحسن من فيلسوف . وقد يستحسن من غير فيلسوف !

أما نثره : فقد كان على ثلاثة أساليب : أسلوب مرسل ، وأسلوب فلسفى ، وأسلوب منتقى يحتفل به احتفال المنشئين .

وأسلوبه المرسل فصيح سائغ وهو أسلوبه فى معظم مؤلفاته

وأسلوبه الفلسفى تكثر فيه المسلطة لغير ضرورة إلا أن قراء الفلسفة قديماً يشجعونها لأنها تخصصهم بنمط لا يشبههم فيه سائر المتكلمين .

ولكنه يتأنق فى إنشائه . ويحتفل بأسلوبه فلا يخطر لك وأنت تقرأه متأنقاً محتفلا إنه هو بعينه صاحب تلك المسلطة

الفلسفية . . . ومن أمثلة إنشائه البليغ ، قوله : فى رسالة القضاء والقدر .

« مالى أراك غير ذى العهد الذى عهدته ، وغير ذى الألف الذى عرفته . أراك زمر النشاط[١] ذابل الورق ممصوص النقى[٢] معقول الأسلة[٣] رائب النفس . واجم السحنة . بعد عهدى بك ضرمة تلتهب ونبعاً تموج وأعصاراً تعصف . وشفرة هذاذة الغرب . وجواداً غير مكبوح الجماح . . . .

« . . . . فقلت كذلك للدهر ضربات أخياف . . . فإنه ليكسو . ثم ينضو ، ويخلع ثم يخلع . والتغيير ديدنه . والتبديل هجيراه . .

وقد استقام له هذا الأسلوب كما توخاه فى مقاماته الفلسفية فلم يسبقه سابق من أصحاب المقامات فى حلبة التنميق والإنشاء وربما أقصر بعضهم عن شأوه فى جزالة اللفظ وفخامة العبارة . ولم ينطوا على معنى وراء الجزالة والفخامة كمعناه .

ومما لا ريب فيه أن أناساً كثيرين عاشت أسماؤهم بالأدب

---

(١) أى ضعيفه (٢) العظام التى فيها المخ

(٣) أسلة اللسان طرفه .

وحده فى تاريخ الثقافة العربية . ولم يكن لهم فى النثر ولا فى الشعر محصول أنفس من هذا المحصول .

مشاركات شتى

ويصح أن يقال إن ابن سينا قد شارك فى جميع علوم عصره ، فلم يكن فى زمانه فرع من فروع الثقافة الإنسانية لم يساهم فيه بقسط وافر ولم يذكر له فيه رأى معدود .

سئل وهو فى الحادية والعشرين أن يؤلف لبعض الطلاب موسوعة موجزة فى العلوم فألف كتاب « المجموع » وألم فيه بكل علم معروف يومئذ ما عدا الرياضيات .

ومن العلوم التى ساهم فيها مساهمة الثقات علم الهيئة والرياضيات على اختلافها . فزاد على المجسطى أشكالا ومسائل لم يسبق إليها ، وأورد على أقليدس بعض الشبهات ، وشك فيما ذهب إليه أرسطو من تشابه الثوابت وتساوى أبعادها واتحاد مراكزها فى كرة واحدة . فقال فى الشفاء : « على أنى لم يتبين لى بياناً واضحاً أن الكواكب الثابتة فى كرة واحدة أو فى كرات

ينطبق بعضها على بعض ، إلا بإقناعات . وعسى أن يكون ذلك واضحاً لغيرى . . »

ومن مقرراته أن الأرض متحركة ، وأنه لا مانع من وقوف جسم فى الفضاء لأنه لا بد له من مكان حيث كان . فإذا امتنع وقوفه فلا بد لذلك من سبب ، وهو انجذاب الأشياء إلى مركز العالم أو مركز الكرة الأرضية .

وقرر أن النور ليس بجسم ولكنه كيفية فى جسم . . . « و إن كان له انتقال فذلك بالتجدد ، لا أن شيئاً واحداً بعينه ينتقله » ... وهو أقرب الأقوال إلى مذهب العصريين فى حركة النور فى غير خلاء .

وقد وكل إليه علاء الدولة تصحيح الخلل فى التقاويم التى عملت بحسب الارصاد القديمة ، فأوشك أن يفرغ من تصحيحها لولا انقطاع العمل بالأسفار تلو الأسفار والأزمات فى إثر الأزمات .

* * *

واشتغل بالطبيعيات كالظواهر الجوية وعلم طبقات الأرض وما إليه . ومن أمثلة تحقيقاته فى هذه الأغراض كلامه على

الزلازل فى الشفاء حيث يقول : « أما الزلزلة فإنها حركة تعرض لجزء من أجزاء الأرض بسبب ما تحته ، ولا محالة أن ذلك السبب يعرض له أن يتحرك ثم يحرك ما فوقه . والجسم الذى يمكن أن يتحرك تحت الأرض ويحرك الأرض إما جسم بخارى دخانى قوى الاندفاع كالريح كما يشق الخوابى إذا تولد فى العصير ، وإما جسم مائى سيال ، وإما جسم هوائى ، وإما جسم نارى ، وإما جسم أرضى . وأما الجسم النارى لا يحدث تحت الأرض وهو نار صرفة ، بل يكون لا محالة فى حكم الدخان القوى وفى حكم الريح المشتعلة ، والجسم الأرضى لا تعرض له الحركة أيضاً إلا بسبب مثل الذى عرض لهذا الجسم الأرضى فيكون السبب الأول الفاعل للزلزلة ذلك . وأما الجسم الريحى نارياً كان أو غير نارى فإنه يجب أن يكون هو المنبعث تحت الأرض الموجب لتموج الأرض فى أكثر الأمر » .

وعلى هذا النحو من التحرى تقررت فى كتبه — ولا سيما الشفاء — فوائد قيمة عن تكوين الجبال والمعادن والحجارة ، واجتمعت له ملاحظات عن الظواهر الجوية كالرياح والسحب

وقوس قزح لم يكن فى وسع معاصر له أن يزيد عليها حرفاً واحداً فى باب المراقبة والتسجيل .

وعرف حقيقة النظر وتكلم على زاوية الأبصار ، وقد كان بعض الأقدمين يحسبون أن النظر إنما يكون بخروج شىء من العين يقع على المنظورات .

* * *

وعنى بالموسيقى سماعا ، وعنى بها دراسة نظرية ، فأقامها على قواعد الرياضة والملاحظات النفسية ، وأصلح فيها غير قليل .

* * *

وانصرف زمناً إلى الفقه وتفسير سور القرآن الكريم ، ولكنه كان يفسر القرآن ليستخرج منه مصاديق لآرائه الفلسفية التى لخصناها . فلا جرم كان الرجل موسوعة حية وعبقرية ملهمة ولا جرم تغيرت العلوم والمعارف ولا يزال ذلك العقل جديراً بأن يسمى بالعقل الفعال . . . لأنه فعل فى مجال الثقافة الإنسانية قصارى ما تفعله العقول .

تعقيب

يخرج القارئ من الصفحات المتقدمة بنتيجتين لا اختلاف عليهما ، وهما :

إن المقررات العلمية التى اقترنت بالفلسفة القديمة قد تغيرت فى العصور المتأخرة ، ولا سيما مقرراتهم فى علم الفلك والعلوم الطبيعية ، وأن مشكلات الفلسفة لا تزال كما كانت أكبر من جهود الفلاسفة وأضخم من الحلول التى انتهت إليها تلك الجهود .

والذى نحب أن نضيفه إلى هاتين النتيجتين فى هذا التعقيب أن أخطاء العلم القديم لا تغض من شأن الفلسفة القديمة ولا الفلاسفة الأقدمين . لأن موضوع الفلسفة هو « الوجود » ومسائله الأبدية ، وهذه شيء ومعارف الناس عن الموجودات المتعددة شيء آخر . فمسائل الوجود الأبدية ، باقيةٌ بعد مسائل العلم القديم ومسائل العلم الحديث على السواء ، ولا يزال فلاسفة اليوم حيث كان فلاسفة الأمس فى هذا الموضوع الخالد المتجدد ،

وهم يرجعون إلى كثير من حلول الفلسفة القديمة للاستنارة بها والقياس عليها .

ومن الواجب ألا نبالغ فى تسخيف الآراء الفلسفية التى اقترنت بما فهمه الفلاسفة الأقدمون فى الفلسفة والطبيعة . فإنهم استنبطوا القول بالعقول لتفسير سريان الفكر إلى المادة الجسدية ونحن قد استنبطنا القول بالأثير لنفسر به سريان النور من الأفلاك إلى الفضاء . وقد زعموا أن الأجسام كلها من الماء ونحن إلى عهد قريب كنا نقول إن الأجسام كلها من الهدروجين . وقد سخر منا الكثيرون بالمثل الافلاطونية . و بالصور الأرسطية ولكننا نقول بحق إن الوظيفة تخلق العضو فهى كالمثل السابقة للأعضاء .

وكل هذا لايقدم ولا يؤخر فى أحكام المنطق ولا فى موضوع الفلسفة الأصيل وهو (الوجود) الذى لا يغيره تغير الآراء فى الموجودات .

***

أما المشكلات الفلسفية فنعتقد أن الأقدمين بالغوا كثيراً فى

مسألة منها فاستنفدت منهم أعظم الجهود . وهى مسألة الاتصال بين العقل والمادة .

فإنهم جزموا بأن هذا الاتصال مستحيل بغير واسطة . ونحن لا ندرى من أين جاءت هذه الاستحالة إذا كنا لا نعرف ماهية العقل على التحقيق ولا ماهية المادة على التحقيق ؟ وعندنا أن القول بأن العقل يؤثر فى المادة أيسر جداً من القول بأن الكائنات فى وجود واحد تتألف من أصلين متناقضين أو متعزلين ، وأن التأثير بينهما معدوم .

ويغلب على ظننا أن مصدر هذه الفكرة كلها إنما هو العقيدة الثنائية التى أخذها اليونان وغيرهم عن المجوس الأقدمين . وهى عقيدة الإلهين : إله النور ، وإله الظلام . وإله الخير . وإله الشر . أو إله الإيجاد . وإله الإفساد .

وهى عقيدة يتوهم بعضهم أنها حلت المشكلة على وجهة معقولة وليست هى من العقل الصحيح فى شىء ، لأن وجود إلهين سرمديين كلاهما واجب الوجود غير محدود البداية ولا النهاية مستحيل . فأحدهما يحد الآخر ، وكل محدود لا يكون سرمدىّ الوجود .

ووجود الخير الأبدى لا تترتب عليه استحالة منطقية . أما وجود الشر الأبدى فهو قول بوجود العدم ، بل بما هو أسخف من وجود العدم ، لأنه عدم يستطيع التصميم ، أو شىء « سالب » يكون له إيجاب وعمل ، ويكون مستغنياً بذاته فى وجوده ... فهو واجب الوجود ! أو واجب العدم لو ينصفونه !! .

فالخير المطلق وجود ، والشر المطلق عدم ، والعدم لا يكون فضلاً عن أن يُنسب إليه التكوين : وقد يوجد الشر فى المحدودات لأن المحدود لا بدّ فيه من نقص . أما الشر فى إله سرمدى غير محدود فذلك أعجب ما يخطر فى الأذهان .

لكن هذه العقيدة سرت إلى النحلة « الأورفية » فى آسيا الصغرى ، ثم ظهر البحث فى العقل والمادة ، وفى الخير والشر ، وهى غالبة على عقول اليونان . فجمعاً بوين الشر والهيولى ، و بين الخير والعقل ، وفصلوا بين الطبيعتين فصلاً سرمدياً واحتاجوا إلى كل تلك الجهود للكشف عن واسطة لتأثير العقول فى الأجسام ، ولم ينتهوا منها إلى قرار مفيد ، إلا هذه الثنائية التى لا تفسر شيئاً من الأشياء ، وهى أحوج الأشياء إلى تفسير .

لقد كان « زينون » الأيلى حكيما حقاً فى نقائضه عن المادة

وتقسيم الأجزاء ، لأنه أثبت حقيقة واحدة ؛ وهى أن تصورنا للمادة ضلال لا شك فيه .

قال : إننا لو قسمنا جسما إلى نصفين ثم قسمنا النصف إلى نصفين ومضينا فى القسمة هكذا فلا بد أن نمضى إلى غير نهاية وهو مستحيل ، أو لا بد أن نصل إلى جزء لا يتجزأ وهو كذلك مستحيل ، وكل تصور محال فهو باطل بلا جدال .

وقد ظهر أن الرجل كان على حق ، لأن أجزاء المادة تنتهى إلى جزء صغير يتجزأ ولكنه ينقلب إلى حركة اشعاع لا يحدها الجسم الذى كانت فيه .

فصورة المادة فى أذهاننا صورة باطلة ، فكيف نعلم ما يؤثر فيها وما لا يؤثر فيها على وجه التحقيق ؟

والذى يثبت فى روعنا أن الكائنات خلق واحد يدور حول «الوحدانية» ولا فرق بينها غير الفرق بين التعميم والتخصيص.

فالتعميم مظهر المادة ، والتخصيص مظهر العقل والحياة .

فالمادة فى أبسط صورها شعاع « عام » لا فرق فيه بين مكان ومكان من الفضاء .

وكلما اقتربت من العقل دخل فيها التركيب ودخلت فيها « الفردية » تبعاً للتركيب .

والفرق بين أدنى الأحياء وأعلاها هو الفرق فى درجات « الفردية » أو فى درجات الوعى الفردى الذى يقابل الوجود كله بالإدراك والاستيعاب .

فالنبات قليل الفردية لأن الشجرة فيه قليلة التميز من شجرات نوعها ، والحيوان أرقى منها لأن التعميم فيه أقل من التخصص ، والإنسان أرقى من النبات والحيوان لأن الفرد فيه يتخصص كلما ارتفع بعقله حتى يكون له وعى مميز بالاستقلال عن جميع العوارض الأخرى ، أو عن جميع العموميات .

هذا الارتقاء فى الفردية هو الاقتراب من الوحدانية ، أو من الواحد الأحد الذى ليس له شريك ، وهذا هو المعنى الذى يسوغ لنا أن نقول إن الإنسان مخلوق على صورة الله .

ومتى ارتفع الوعى إلى هذا الأوج فتلك هى مرتبة الكمال وتليها مرتبة الاتصال التى يسميها المتصوفة بالفناء فى الله .

وهذا ارتقاء مطرد لا فجوة فيه من مصدر التعميم إلى أعلى التخصيص ، ومن شعاع النور إلى الوحدانية التى ليس لها شريك

وهى غاية الغايات ، ومن نور محدود إلى نور ليس له انتهاء .

وقد يفسر لنا هذا الرأى خطوات التاريخ التى ترتقى فيها « الحرية الفردية » على اطراد لا نكوص فيه ، ويفسر لنا ما اعتقدناه من أن الحرية هى الجمال لأنها لا تكون إلا مع النظام والتميز بين الأشياء ، ويفسر لنا ارتقاء العبادات بارتقاء الحرية من التعديد إلى التوحيد .

وعلى هذا المعنى لا نفهم لماذا يمتنع التأثير من المعقولات فى الماديات؟ ولماذا تنعزل المادة والعقل كأنها من خلق إلهين متناقضين أو كأنهما فى كونين منفصلين ؟

ولا بد فى المسائل الأبدية من وقفة واحدة فى النهاية . نقف عندها ونقول : إلى هنا انتهى سبح العقول .

وذلك أول ما يؤمن به العقل فى هذا الموضوع ، لأن الإحاطة إنما تكون إحاطة بالمحدود الذى يقبل إقامة الحدود والتفريقات . أما السرمد الذى لا أول له ولا آخر فلن يقاس على شىء ولن يقاس شىء عليه ، ولا بد من وقفة فى النهاية لديه .

إن ارسطو يخال إنه تجاوز هذه الوقفة حين قال إن الأفلاك ذوات عقول و إنها تتحرك حركة المريد لأنها تشتاق إلى مصدر العقول .

ولكنه لم يتجاوز الوقفة خطوة واحدة بهذا التعليل . إذ كيف أصبحت الأفلاك ذات عقول ؟ هل تحركت وعقلت أو هى قد عقلت وتحركت ؟ إن قيل إنها تحركت فعقلت فالحركة إذن من غير العقل ، و إذا كانت قد عقلت فتحركت فالعقل فيها وليس له مصدر من غيرها ، وأن كانت قد تلقت العقل من الله فقد تأثرت المحسوسات بالمعقولات

وهنا الواقفة التى لايتجاوزها ارسطو الى ما وراءها . وأيسر منها أن يقال إن « الوجود الالهى » لايقاس عليه و إن قدرته لا تقبل الحدود لأنها قدرة ليس لها ابتداء ولا انتهاء ولا غاية قصوى فى الاستطاعة . بل هى قدرة لايمتنع عليها أن تخلق للانسان عقلا غير عقله يجيز ما لا يجيزه الآن .

ومن ثم نتبين أن « العقيدة الدينية » هى أقرب الفلسفات إلى المعقول ، وليس قصارى الأمر فيها أنه أمر تصديق و إيمان .

لا بد من وقفة فى كل تفسير للوجود .

فوقفة المؤمن أصح من وقفات الفلاسفة فى النهاية : كل ما هو محدود فقد يحيط به القياس ، ولا إحاطة بما ليست له حدود

« والبارى » قديم سرمد لا يحده الزمان ولا المكان . ليس كمثله شيء . وهنا يحسن الوقوف .

ألا أنه عقيدة وكفى ؟

كلا . بل لأنه منطق سليم ، ولأنه نهاية شوط العقول ؟

عباس محمود العقاد

[illegible]

[illegible]

070